Library of Princeton
SEP 21 1899
Theological Seminary

Division BS
Section 543
No. B323
1899

812

# Die persönliche

# Heilserfahrung des Christen

und

# ihre Bedeutung für den Glauben

nach dem Zeugnisse der Apostel.

Ein Beitrag zur neutestamentlichen Theologie

von

Ph. Bachmann,
Gymnasialprofessor in Nürnberg.

---

**Leipzig.**
A. Deichert'sche Verlagsbuchhandlung Nachf.
(Georg Böhme.)
1899.

# Vorwort.

Eine wissenschaftliche Arbeit, welche nur in kärglichen Mussestunden fortgeführt und vollendet werden konnte, wird der Verfasser wohl mit geringem Gefühl eigener Befriedigung der Öffentlichkeit übergeben. Wird er sich doch sagen, dass sie schon wegen der stückweisen Art ihrer Durchführung erheblich hinter dem zurückbleibt, was er selbst gewollt und gedacht hat. Vielleicht darf aber die vorliegende Arbeit wenigstens das für sich in Anspruch nehmen, dass sie mit einem Probleme sich beschäftigt, dessen Lösung für den Fortschritt der theologischen Wissenschaft von der grössten Bedeutung ist, weil gerade in ihm die die Gegenwart bewegenden Gegensätze wurzeln, und dass sie sich bemüht, dem Grundgedanken der evangelischen Kirche getreu auf dieses Problem das Licht der heiligen Schrift fallen zu lassen.

Nürnberg, im September 1898.

**Ph. Bachmann.**

# Inhalt


Seite

Einleitung . . . . . 1

Erstes Kapitel. Das Zeugnis des Jakobus von der persönlichen Heilserfahrung.

1. Der Inhalt der Heilserfahrung . . . . . 5
2. Die Entstehung der Heilserfahrung . . . . . 11
3. Die Schranken der Heilserfahrung und ihr Verhältnis zum Glaubens- und Heilsbewusstsein überhaupt . . . . . 12

Zweites Kapitel. Das Zeugnis des Petrus von der persönlichen Heilserfahrung.

A. Der 1. Brief Petri . . . . . 14
1. Der Inhalt der Heilserfahrung . . . . . 14
2. Der Umfang der Heilserfahrung im Verhältnis zum Umfang des Heilsstandes überhaupt . . . . . 31
3. Die Abhängigkeit der Heilserfahrung von der Heilsgeschichte 33
4. Die subjektiven Voraussetzungen der Heilserfahrung und der Grund der christlichen Gewissheit überhaupt . . . . . 40
B. Der 2. Brief Petri . . . . . 43

Drittes Kapitel. Das Zeugnis des Paulus von der persönlichen Heilserfahrung.

A. Erörterung der wichtigeren Einzelzeugnisse von der Heilserfahrung . . . . . 46
B. Biblisch-theologische Zusammenfassung . . . . . 138
1. Der Inhalt der Heilserfahrung . . . . . 138
a) Im beruflichen Wirken des Apostels . . . . . 138
b) Im persönlichen Glaubensleben des Christen . . . . . 143
1. Die Erfahrung der Lebenskraft des Wortes . . . . . 143
2. Die Einwirkung des heiligen Geistes . . . . . 145
3. Das Erlebnis eines inneren Umschwungs . . . . . 152
4. Heilserfahrung in der Ausgestaltung des Christenlebens 156
2. Heilsbesitz und Heilsbewusstsein ausserhalb der Grenzen der Erfahrung . . . . . 159

Seite

a) In Beziehung auf die Gegenwart im Diesseits . . . . . 160
b) In Beziehung auf die Zukunft . . . . . 186
3. Die Voraussetzungen für die Entstehung der Heilserfahrung . 190
4. Die Bedeutung der Heilserfahrung für die Gewissheit und Erkenntnis des Christen . . . . . 199

Viertes Kapitel. Das Zeugnis des Hebräerbriefs von der persönlichen Heilserfahrung.

1. Der Inhalt der Heilserfahrung . . . . . 215
2. Heilserfahrung und Heilsstand in ihrem gegenseitigen Verhältnis . . . . . 223
3. Die Grundlagen der christlichen Gewissheit . . . . . 225

Fünftes Kapitel. Das Zeugnis des Johannes von der persönlichen Heilserfahrung.

1. Heilsstand und Heilserfahrung . . . . . 229
2. Die Grundlagen der christlichen Gewissheit . . . . . 239

Schluss. Ergebnisse . . . . . 242

# Verzeichnis

der näher besprochenen Stellen des Neuen Testaments.


| | Seite |
|---|---|
| Jak. | |
| 1, 13b—18 | 7 |
| 1, 21 | 6 |
| 4, 5 f. | 5 |
| 1 Petri | |
| 1, 1 f. | 14. 32 |
| 1, 3 ff. | 18. 37 |
| 1, 5 | 26 |
| 1, 10 ff. | 33 |
| 1, 18 | 24. 36 |
| 1, 21 | 37 |
| 1, 23 | 20 |
| 2, 2 f. | 21 |
| 2, 9 | 22 |
| 2, 25 | 23. 35 |
| 3, 15 | 20 |
| 3, 18 | 25. 34 |
| 3, 21 | 27. 37 |
| 4, 10 | 28 |
| 4, 14 | 31 |
| 5, 10 | 29 |
| Röm. | |
| 5, 1—11 | 83 |
| 6, 1 - 14 | 88 |
| 7, 7—23 | 93 |
| 7, 25b—8, 11 | 95 |
| 8, 5 | 160 |
| 8, 12—17 | 102 |
| 8, 18—30 | 104 |
| 8, 31—39 | 116 |

| | Seite |
|---|---|
| 1 Kor. | |
| 2, 6—16 | 67 |
| 5, 7 f. | 162 |
| 6, 11 | 73 |
| 15, 4 ff. | 202 |
| 15, 17 | 203 |
| 2 Kor. | |
| 1, 21 f. | 76 |
| 3, 9 f. | 171 |
| 3, 18 | 79 |
| 4, 6 | 82. 139 |
| 5, 17 | 165 |
| Gal. | |
| 1, 16 | 139 |
| 2, 14 ff. | 57 |
| 3, 26 ff. | 165 |
| 4, 4—7 | 64 |
| 5, 2 ff. | 168 |
| 5, 5 f. | 66 |
| 5, 7 f. | 203 |
| Eph. | |
| 1, 3—14 | 117 |
| 1, 15—2, 10 | 126 |
| 3, 14—19 | 131 |
| Kol. | |
| 1, 9—23 | 132 |
| 2, 11—15 | 135 |
| 1 Thess. | |
| 1, 2—7 | 46 |
| 4, 7 f. | 49 |

| | Seite |
|---|---|
| 1 Thess. | |
| 5, 4–10 | 51 |
| 2 Thess. | |
| 2, 13–17 | 53 |
| Hebr. | |
| 2, 3 f. | 215 |
| 2, 15 | 218 |
| 6, 4 f. | 222 |
| 9, 9 | 220 |
| 9, 13 f. | 219 |
| 10, 1 | 220 |
| Hebr. | |
| 10, 14 | 220 |
| 1 Joh. | |
| 1, 5–10 | 229 |
| 2, 3 | 233 |
| 2, 29 | 234 |
| 3, 20 | 235 |
| 3, 24 | 236 |
| 4, 1 ff. | 240 |
| 4, 14 | 236 |
| 5, 6 ff. | 240 |

# Einleitung.

Die vorliegende Untersuchung bemüht sich und begnügt sich zugleich, an dem Gesamtzeugnis der neutestamentlichen Schriftsteller das persönlichste Moment ins Licht zu stellen; sie will die Wahrheit, die sie verkündigen, auf dem Punkte erforschen, wo sie zur inneren und individuellen Wirklichkeit für sie geworden ist.

Die Aufgabe, welche damit gegeben ist, entspricht der gegenwärtigen Lage der Theologie überhaupt. Die neuere Zeit hat der christlichen Wahrheit jenes Vorrecht, durch welches sie vordem fast von vornherein als Wahrheit galt, genommen und so die Theologie in die Notwendigkeit versetzt, dem Glauben sein Anrecht auf Gültigkeit apologetisch zu sichern. In einem Zeitalter aber, welches der Spekulation so abgeneigt ist wie das gegenwärtige, musste man sich für diesen Zweck mehr und mehr auf den Weg der Empirie gewiesen fühlen. Je weiter ferner die Betrachtung der Natur auf dem Wege der Irreligiosität fortschritt, um so lieber flüchtete sich der Glaube in seine reiche innere Welt, um hier den Halt zu finden, den man ihm draussen versagte. Aber nicht bloss nach ihrer apologetischen Seite hin, sondern in ihrem Gesamtbereiche nimmt die Theologie vermöge ihrer Natur an der gemeinsamen Bewegung der Wissenschaften zum mindesten ihrer Aussenseite nach teil. Nun hat aber die allgemeine Entwickelung des geistigen Lebens in unserem Jahrhundert eine ihrer Wurzeln darin, dass man das Ich zum Ausgangspunkt erhob für jede Bemühung, sich des weiten Gebietes

der Wahrheit zu bemächtigen. Deshalb musste auch die Theologie als die wissenschaftliche Form des christlichen Bewusstseins sich gewöhnen, für Aussagen, die sie vordem wohl aus objektiven Quellen ableitete, einen Ausgangs- und Haltepunkt im Inneren des gläubigen Subjekts zu suchen. Zwar fehlt es nicht an Stimmen, welche darum gegen sie insgemein und ohne Unterschied die Anklage auf falschen Subjektivismus erheben. Unleugbar erwächst ja auch aus jener Gleichartigkeit des Ausgangspunkts, mag man ihn nun Glaubensbewusstsein, inneren Thatbestand der Erlösung, religiöse Erfahrung oder sonstwie benennen, eine gewisse formale Verwandtschaft der dogmatischen Darstellungen der Gegenwart nach dieser Seite hin. Gleichwohl gehen sie inhaltlich weit auseinander. Unter Anwendung eines ähnlichen Formalprinzips engt man ja hier die Dogmatik auf die Beschreibung frommer Gemütszustände ein; dort aber greift man von dem inneren Besitz aus, welcher den Menschen zum Christen macht, erst gerade recht in die reiche Welt überirdischer und transsubjektiver Wirklichkeit hinüber, um sie sich auf diesem Wege wahrhaft zuzueignen. Der eine benützt die christliche Erfahrung als festen Stützpunkt, um von ihm aus zur Vergewisserung über die objektive, in Christo gegebene und im Worte bezeugte Offenbarung zu gelangen; der andre handhabt sie als autonome Norm, als eine Art ungeschriebenen Kanons gegenüber eben dem, was von aussen her mit dem Anspruch an den Menschen herantritt, Offenbarung göttlicher Gnade und Wahrheit zu sein. Mag solche Verschiedenheit der theologischen Konstruktion auch zum Teil auf die Einwirkung philosophischer Zeitströmungen zurückgehen, auf jeden Fall veranlasst sie doch auch, zu fragen, ob diejenige Grösse, welche in den einzelnen dogmatischen Rechnungen als gegeben angenommen wird, auch wirklich überall die gleiche sei. Eine Frage, die man nur zu stellen braucht, um sie auch sofort zu verneinen! Denn von dem frommen Bewusstsein Schleiermachers bis zur Erfahrung der Wiedergeburt bei Frank oder dem religiösen Erlebnis des Glaubens bei Hermann ist der Weg jedesmal doch ziemlich weit. Wenn die Dinge aber so liegen, dann ist es eine in dem gegenwärtigen Stand der Theologie begründete Notwendigkeit, zu untersuchen, welche Stellung

denn die persönliche Heilserfahrung in dem Zeugnis der neutestamentlichen Schriftsteller als der ersten, kanonischen Verkündiger der christlichen Wahrheit einnehme.

Diese Aufgabe ist biblisch-theologisch, d. h. rein geschichtlich-beschreibend. Je mehr sie gelöst wird, um so mehr dürfte sie sich aber für die biblische Theologie selbst und ihren methodischen Fortschritt als förderlich erweisen. Denn sie nötigt die biblische Theologie, sich immer noch mehr der Thatsache zu erinnern, dass die neutestamentlichen Schriftsteller nicht bloss Verbreiter neuer religiöser „Vorstellungen und Lehren", sondern Träger und Zeugen eines selbständigen, persönlichen religiösen Lebens waren. Die biblische Theologie muss ihnen nicht bloss auf die Lippen, sondern ins Herz zu schauen sich bemühen, um fähig zu werden, den Inhalt ihres Glaubens wie darzustellen so zu erklären und so ihre Lehre aus deren Wurzeln zu begreifen. Um einen Thatbestand, innerhalb dessen sie Stellung genommen haben, nicht bloss um eine Gedankenwelt bewegt sich das Zeugnis der Apostel; legt die biblische Geschichte, soweit sie sich nicht auf Jesum selbst bezieht, dar, unter welchen Verhältnissen sie in diesen Thatbestand eintraten, und wie er im Leben als Kraft sich auswirkte, so sucht die biblische Theologie nachzuschildern, wie er sich in ihrem Geiste als Wahrheit reflektierte. Diese Wahrheit in ihrem Gesamtumfang wie in ihren inneren Zusammenhängen wird man schwerlich recht erfassen, wenn man sich nicht die Frage vorlegt: Was haben die neutestamentlichen Schriftsteller von dem Heile, das sie verkündigen, selbst an sich erlebt, bezw. als von sich und andern erlebt bezeugt?

Um die Bestimmung des materiellen Inhalts der persönlichen Heilserfahrung handelt es sich also zunächst. Gerade aber um ihn in seiner Eigenart zu begreifen, wird man noch einen Schritt weiter gehen und die Untersuchung darauf ausdehnen müssen, ob und welche Beziehungen zwischen ihm und dem sonstigen Inhalt der apostolischen Verkündigung obwalten. Jene Aufgabe führt also von selbst zu der weiteren Frage wenigstens nach dem formalen Verhältnis der Heilserfahrung zur Heilsgeschichte, zu übergeschichtlichen Wirklichkeiten, zum Heils-

glauben, zur Heilshoffnung u. dgl. Gerade durch das Aufsuchen dieser Beziehungen stellt sich die Heilserfahrung in ihrer reinen Wirklichkeit dar; denn gerade dabei wird man genötigt, eine strenge Begriffsbestimmung anzuwenden und der persönlichen Heilserfahrung nur das zuzurechnen, was dem gläubigen Subjekte auch wirklich als realer, innerhalb des Umfangs seines Ichs vorhandener Thatbestand zum Bewusstsein kommt, hingegen alles andre, was sachlich damit noch so eng verknüpft sein mag, doch begrifflich davon abzusondern. Mag sein, dass der Christ sich geradezu genötigt sieht, einen Heilsbesitz sich zuzuschreiben, der gar nicht oder wenigstens noch nicht Gegenstand seines unmittelbaren, zuständlichen Bewusstseins ist; mag sein, dass er gar nicht umhin kann, sein Heil als eine Auswirkung transsubjektiver Ursachen und Kräfte anzusehen; auf jeden Fall hat es seine Heilserfahrung nur mit den in sein Inneres fallenden Endpunkten der Linien zu thun, die von jenen Ursachen ausgehen, ist Heilserfahrung vom Heilsstand überhaupt wie das Besondere vom Allgemeinen zu unterscheiden.

Dass die Beschreibung der christlichen Heilserfahrung unvollkommen bleibe, wenn man dabei das Zeugnis Jesu Christi selbst ausser acht lässt, braucht nicht besorgt zu werden. Allerdings hat sein Wort sich auch auf solches erstreckt, was seiner Gemeinde zur persönlichen Erfahrung kommen sollte. Aber man darf erwarten, dass diese Aussagen, wenn irgendwo, dann sicherlich in dem Zeugnis der vornehmsten Glieder dieser Gemeinde, also in der epistolischen Litteratur des Neuen Testaments wiederklingen werden. Soweit aber das Zeugnis Jesu sich auf sein eigenes inneres Leben erstreckt, muss es hier schon darum unberücksichtigt bleiben, weil Jesus als Mittler der Gemeinschaft des Menschen mit Gott eine einzigartige, inkommensurable Stellung allen denen gegenüber einnimmt, die nur Empfänger derselben sind, auch wenn sie auf Grund solchen Empfangens von ihr zeugen.

Erstes Kapitel.

# Das Zeugnis des Jakobus von der persönlichen Heilserfahrung.

## 1. Der Inhalt der Heilserfahrung.

Nicht ein vermeintliches Citat aus dem Alten Testamente, Jak. 4, 5 f.
wo ja ein solcher Ausspruch sich nicht findet, sondern vorausgeschickte Erläuterung des Sinnes, in welchem das in 4, 5 a zwar angekündigte, aber erst in 6 b wirklich mitgeteilte Schriftwort verwertet werden soll, ist 4, 5 b. Mag man hier mit den ältesten Uncialen *κατῴκισεν* oder nach den alten Übersetzungen *κατῴκησεν* lesen, in jedem Falle ist von einem Geist die Rede, der in dem Menschen Wohnung hat. Das kann aber nicht der Geist des natürlichen Lebens sein, durch den der Mensch überhaupt existiert; denn die *ἡμῖν* sind keine anderen als der Verfasser und seine Leser, also Christen; ebenso aber weisen V. 6 a mit seiner Aussage von der Gnade, die dieser Geist gewährt, und V. 4 mit dem Vorwurf des Ehebruchs, der nach bekanntem alttestamentlichem Sprachgebrauch ein nicht physisch geartetes, sondern durch Gnadenoffenbarung begründetes Verhältnis zwischen Gott und dem Menschen voraussetzt, bestimmt auf das Gebiet des Heilslebens hin. *τὸ πνεῦμα* ist also der Geist, dessen Einwohnung den Menschen zum Christen macht. Damit ist auch schon entschieden, dass Subjekt zu *ἐπιποθεῖ* nicht etwa ein hinzuzudenkendes *θεός*, sondern eben *τὸ πνεῦμα* ist; denn nicht die Aussage, dass Gott diesen von ihm gegebenen Geist mit einer Liebe

liebt, die keinen Nebenbuhler duldet, sondern die vielmehr ist durch den Zusammenhang gefordert, dass der Mensch von eben diesem Geiste (und damit von Gott) ganz beansprucht wird; fehlt bei dieser Konstruktion dem ἐπιποθεῖ ein eigens ausgesprochenes Objekt, so kann man nur sagen, dass es eines solchen auch nicht bedarf. Je vollkommener jenem Anspruch des Geistes Genüge geleistet wird, um so reichere Gnade gewährt er; das ist die von Jakobus in V. 5 selbständig ausgesprochene Wahrheit. Dass sie aber schriftgemäss ist, zeigt nun in V. 6 das der Form nach allerdings als Folgerung auftretende, dem Sachverhältnis nach aber als Bestätigung gemeinte Citat aus Prov. 3,34. Sich selbst und seinen Lesern also weiss Jakobus dies als eigentümlich, dass sie einen Geist in sich tragen, der sich von dem Inhalt ihres eigenen Seins deutlich unterscheidet, indem er eben dieses ausschliesslich zu seinem Eigentum zu haben wünscht; man erfährt diesen Geist aber nicht bloss in dem sittlichen Anspruch, den er auf völlige Hingabe des Menschen erhebt, bezw. in der Empfindung der sittlichen Verpflichtung hierzu, der man unterstellt ist, sondern auch in der sich steigernden Gnade, die er gewährt, und deren Hauptstück der Besitz der Freundschaft Gottes ist.

Ist es wohl gestattet, der erörterten Stelle die Ermahnung
1, 21. in 1, 21 anzureihen? Auch hier handelt es sich um die Innerlichkeit der christlichen Persönlichkeit. In den Bereich derselben ist, ähnlich wie dort der Geist, so hier ein Wort eingetreten, welches nicht mechanisch zu dem schon vorhandenen Besitz hinzugehäuft, sondern organisch in den geistigen Boden eingesenkt ward; dass dies bei ihnen geschah, unterscheidet offenbar die Leser als Christen von allen anderen. Auch hier aber gilt es, diesen Besitz sich innerlich und zwar in einer seinem Wesen als Wort entsprechenden Weise zuzueignen. Tritt nun in allen diesen Punkten nahe Verwandtschaft zwischen 4, 5 und 1, 21 zu Tage, so ist man auch berechtigt, den „Geist“ dort und das „Wort“ hier in erläuternde Parallele zu bringen. Jedenfalls aber entnehmen wir dem Worte des Jakobus dies als die den Christen kennzeichnende Heilserfahrung, dass ein Wort, d. h. ein in Rede ausgesprochener Gedankengehalt, aus Leben stammend und Leben schaffend (ἔμφυτος), eine Stätte in seinem Herzen gefunden und

dort sich behauptet hat, zugleich aber die Arbeit fortschreitender Aneignung erfordert; der Christ ist sich dessen bewusst, dass eine, ihm vordem fremde, Wahrheit sich seiner bemächtigte und ihn innerlich so erfasste, dass er selbstthätig auf sie eingehen kann und soll.

In dem kräftigen Widerstand gegen mancherlei Versuchungen, 1, 13b—18.
welche sie zu einem ihrem Glauben nicht gemässen Thun anreizten, drohten die Leser des Jakobusbriefes zu erlahmen unter dem Druck der Anschauung, als ob jene Gott zum Urheber hätten. Jakobus bemüht sich, die Verkehrtheit dieser Auffassung zu beweisen. Er thut das zunächst in 1, 13 b bis 17 durch eine Reihe von Sätzen, die, wie er offenbar voraussetzt, dem religiös-sittlichen Bewusstsein ohne weiteres feststehen oder wenigstens ihm unmittelbar einleuchten: Gott sei weder thuend noch leidend in solche Versuchung verwickelt, die Quelle derselben vielmehr die eigene Begierde; das Wesen Gottes als des Vaters der Lichter, der über jede Veränderung und Verdunkelung erhaben sei, schliesse in sich, dass lauter gute und vollkommene Gabe von ihm komme. Damit jedoch noch nicht zufrieden, sucht Jakobus in 1, 18 für die Wahrheit, an der seine Leser irre zu werden schienen, noch eine besondere Gewähr in dem Hinweis auf die mit derselben übereinstimmende persönliche Erfahrung. Denn „wollend gebar er uns durch Wahrheitswort zum Stand von „„Erstlingen““ seiner Kreaturen“. Nicht also in unaufhaltsamer physischer Entwickelung, auch nicht durch zufällige Verkettung von Umständen, sondern im Vollzug göttlichen Willensentschlusses ist ihnen widerfahren, was mit *ἀπεκύησεν εἰς τὸ εἶναι* etc. ausgesagt ist. Der Infinitiv mit *εἰς* kann nämlich hier nicht als blosse nachträgliche Ergänzung gemeint sein, durch welche nur noch die beabsichtigte und wirklich erzielte Folge jenes göttlichen Thuns ausgesprochen würde; das an sich völlig unbestimmte Verbum verlangt vielmehr gebieterisch inhaltliche Vervollständigung (vgl. Gal. 4, 24 *εἰς δουλίαν γεννῶσα*); denn *ἀπεκύησεν* selbst sagt nichts von einer neuen oder Wiedergeburt, sondern nur von Setzung einer vorher nicht vorhandenen Existenz, die an Gott den Mutterschoss hat, dem sie entstammt; und wenn auch hier von selbst klar wird, dass es sich nicht um physisches, sondern um sittliches Werden handelt, so bedarf doch *ἀπεκύησεν*

einer näheren Bestimmung hinsichtlich der Beschaffenheit des dadurch gewirkten Neuen. Der Ausdruck „*τὰ κτίσματα θεοῦ*“ lässt sich nun, so lange er nicht ausdrücklich eingeschränkt wird, von nichts anderm als von den Geschöpfen Gottes im allgemeinsten Sinn verstehen (vgl. 1 Tim. 4, 4); von einem Sprachgebrauch des Neuen Testaments, der dies verwehre, kann nicht im entferntesten die Rede sein; die Berufung endlich auf die Verwendung von *κτίσις* im Sinne von geistlicher Kreatur beweist für unsere Stelle nicht nur nicht eine ähnliche Bedeutung von *κτίσματα*, sondern gerade das Gegenteil; denn *κτίσις* (und *κτίζειν*) erhält jenen verengerten Begriff immer erst durch Hinzufügung von *καινή*, *ἐν Χριστῷ Ιησοῦ*, (*κατὰ θεόν*), (vgl. 2 Kor. 5, 17. Gal. 6, 15. Eph. 4, 24). Bezeichnet aber *τα κτίσματα θεοῦ* die Welt der Kreaturen überhaupt, dann kann *ἀπαρχή* nicht einen bloss zeitlichen Vorrang aussagen, sondern muss in bildlich-sakrifiziellem Sinne stehen; das Hinzugefügte *τινά* bestätigt das auch in der That. Wie man von der gesamten Ernte dasjenige *ἀπαρχή* nennt, was man zum Ausdruck des Dankes Gott als Weihegabe darbringt und zwar allerdings darbringt, bevor der Erntesegen zu natürlichem Gebrauche dient, wie Paulus diejenigen, die zuerst aus einer Landschaft für Christum gewonnen werden, mit dem gleichen Worte als Weihegabe bezeichnet, so nennt hier Jakobus sich mit seinen Lesern die Erstlingsgabe, die Gott aus seinen Geschöpfen für sich gewonnen hat. Ganz von selbst allerdings schliesst diese Bezeichnung das Zugeständnis ein, dass eigentlich der ganze Bereich, dem diese Weihegabe entstammt, Gottes sein sollte, bezw. Gottes werden wird. Der Stand, in welchen Jakobus sich mit seinen Lesern versetzt weiss, ist der einer besonderen Eigentumszugehörigkeit zu Gott; dass es aber ein solches Verhältnis zwischen Geschöpfen und Gott gibt, darin erblickt Jakobus eine Bürgschaft für einen künftigen Zustand der Dinge, wo die ganze Welt wieder Gottes geworden sein wird. (Vgl. zur Sache 1 Kor. 15, 28. Apok. 11, 15.) Die Eigenart dieser Stellung ist durch die Aussage über die Art, wie man in dieselbe gelangt, näher bestimmt. Denn wenn dies durch göttliche *ἀποκύησις* geschieht, so ist damit nicht bloss gesagt, dass Gott der alleinige Urheber dieses neuen Standes ist, sondern zugleich hervorgehoben, dass derselbe sich zu allem früheren Dasein wie das Sein zum Nicht-

sein, das Leben zum Tode verhält. Endlich aber erklärt sich die Wahl des ja eigentlich die Aufgabe der Mutter bezeichnenden Ausdruckes nur daraus, dass es sich nicht um blosse Veränderung der rechtlichen Stellung, des Verhältnisses zwischen dem Menschen und Gott handelt, sondern um eine solche Beeinflussung des Menschen durch Gott, vermöge deren er innerlich mit Leben und Kraft aus Gott erfüllt und darum ihm verwandt und gleichartig wird, wie das Kind im Schoss der Mutter aus ihren Kräften sich bildet und nährt. Dass eine solche Erneuerung kraft ihres Wesens Gegenstand der menschlichen Erfahrung und der darauf begründeten Gewissheit werden muss, liegt am Tage. Wer es bezweifeln wollte, den würde Jakobus selbst eines Besseren durch die Erinnerung belehren, mit der er diesen Abschnitt schliesst. Schon das in 19 b nach ἔστω folgende δέ verbietet es ja, jenes ἴστε, ἀδ. μου ἀγ., auf das Folgende zu beziehen. Ist es aber Abschluss des Vorausgegangenen, so kann es sich wieder nicht auf die ganze Darlegung von 13 ab erstrecken; denn ob von Gott nicht doch Versuchung zum Bösen ausgehe, eben das war ja zweifelhaft geworden, kann darum nicht kurzweg als Gegenstand des Wissens hingestellt werden; folglich gilt es der letztgenannten Thatsache der Wiedergeburt. Dann aber kann ἴστε nicht Imperativ sein; denn wenn Jakobus seine Leser erst auffordern müsste, die Thatsache ihrer Geburt aus Gott in ihr Wissen aufzunehmen, so würde er ja selbst zugestehen, dass dieselbe sich ihrem Bewusstsein nicht unmittelbar und unabweisbar genug aufdränge, um einen festen Punkt für die Beurteilung anderer Fragen und Zweifel zu bilden. Mithin ist ἴστε Indikativ, Erinnerung an eine Thatsache der inneren Entwickelung, welche den Angeredeten bei allem theoretischen oder praktischen Zweifelskampf doch unerschüttert feststeht. So erst schliesst sich das Ganze zusammen. Das war die bange Sorge, welche die Leser des Jakobus bewegte, es möchten die Versuchungen, unter denen sie leiden, von Gott ausgehen; er zeigt ihnen, dass nach dem Zeugnis ihrer eigenen Erfahrung Gott kraft eigenen Willensentschlusses der Urheber eines neuen, höheren Lebensbestandes in ihnen geworden sei. Man darf sich in der That das nur vergegenwärtigen, um einzusehen, dass Gottes nicht ein verführerisches Thun sein kann, an dessen Ende der Tod steht; das hiesse

ja nichts anderes als dass er, bei dem doch keine Veränderung ist, sich selbst entgegenarbeitete.

1, 5 f. 3, 17. 1, 25. Wie aber Erfahrung des Heils mit dem Eintritt in den Christenstand verknüpft ist, so begleitet sie auch den Fortgang desselben. Ein Doppeltes kommt in dieser Beziehung bei Jakobus noch zum Ausdruck. Dem gläubigen Gebete um himmlische Weisheit folgt Schenkung derselben durch Gott in der ganzen Fülle ihrer heiligenden Wirkungen (vgl. 1, 5 f. mit 3, 17); darin erfährt also der Christ die durch Gottes Gnade sich vollziehende Ausgestaltung seines inneren Lebens, das Geben des Vaters an ihn und das Arbeiten desselben in ihm. Ebenso steht auf dem Gebiete des äusserlich-leiblichen Lebens dem Christen die Erfahrung der Gebetserhörung offen (5, 15). Anderseits zieht die nachhaltige Unterordnung unter den im Worte dem Christen eingepflanzten Willen Gottes (das vollkommene Gesetz der Freiheit) eine schon gegenwärtige Erfahrung davon nach sich, wie daraus dem Menschen wirkliche Befriedigung, wahres Glück erwachse (1, 25). (ἔσται hier nicht von der Zukunft im Gegensatz zur Gegenwart zu verstehen, sondern Ausdruck der immer der Ursache erst nachfolgenden Wirkung.)

Zusammenfassung. Charakteristisch also für den Christen ist die Erfahrung einer Geburt aus Gott, durch welche sich ihm derselbe als lebengebend und heilschaffend kundgethan hat (1, 18). Als dabei mitwirkende Faktoren sind dem Christen das Wort des Evangeliums, das dem Herzen eingepflanzt wurde (1, 21), und die Einwohnung jenes Geistes bewusst, der so wenig des Menschen eigner Geist ist, dass er diesen vielmehr einer neuen sittlichen Verpflichtung unterstellt und ebenso ihm vorher nicht gekannte Gnade in der Freundschaft mit Gott gewährt, also des Geistes Gottes (4, 5). Ist nun der Mensch durch jene neue Geburt mit Leben und Kraft aus Gott erfüllt und so befähigt worden, dem Willen Gottes aus freiem inneren Antrieb zu genügen (1, 25), so gewährt ihm sein Fortleben in diesem Verhältnis neue Erfahrung von fortdauerndem Zustrom göttlicher Gaben, z. B. der Weisheit, zur Ausgestaltung seines inneren Lebens und zur Antwort auf seine Gebete (1, 5. 3, 17). Anderseits bewährt sich das Gesetz, dem er nun unterstellt ist, an ihm durch die innere Seligkeit, welche mit seiner Vollbringung sich verbindet (1, 25).

So sehr mithin auch Jakobus das Christentum unter dem Gesichtspunkt seiner inneren Zusammengehörigkeit mit dem Judentum betrachtet, so sehr zeigt sich doch gerade auf diesem Gebiete der persönlichen Heilserfahrung das Bewusstsein eines in jenem gegebenen wesentlich Neuen.

## 2. Die Entstehung der Heilserfahrung.

Dass die individuelle Heilserfahrung im Jakobusbriefe nicht in ausdrückliche und nahe Verbindung mit den Heilsthatsachen des Lebens Christi gebracht ist, ist keine neue Beobachtung. Dennoch fehlt es nicht an Andeutungen über die Abhängigkeit jener von ausser ihr liegenden Ursachen. Auf Grund des früher Erörterten mag hier einfach erinnert sein, dass es zur Heilserfahrung durch Wirkung Gottes, durch Einwohnung des Geistes Gottes, durch Einpflanzung des Wortes Gottes kommt. Das letztere aber wird 1, 18 und 1, 25 näher bestimmt als *λόγος ἀληθείας*, als *νόμος τέλειος τῆς ἐλευθερίας*. Die Bezeichnung „Wahrheitswort" unterscheidet das lebenzeugende Wort nicht bloss von jedem irrigen oder lügnerischen, sondern drückt aus, dass dieses Wort es mit einem Thatbestand, einem bereits fertig vorliegenden Sein, nicht erst mit einem Werden oder Sollen zu thun hat (vgl. 5, 19). Dieser Thatbestand ist das in der Person Christi der Welt gegebene Heil; die Verkündigung von ihm als dem Herrn der Herrlichkeit (2, 1), d. h. das Evangelium ist der *λόγος ἀληθείας*. Weil aber dieses Wort von dem Menschen nicht nur ein Anhören, sondern ein Thun verlangt, so kann es als Gesetz bezeichnet werden; ist es so dem alttestamentlichen Worte gleichartig, so unterscheidet es sich von diesem doch ebensowohl durch seine abschliessende Vollkommenheit wie dadurch, dass seine Erfüllung aus der Freiheit stammen muss und zugleich Freiheit gewährt.

Mit diesem seinem zwiefachen Inhalt als Heilsverkündigung und religiös-sittliche Forderung ist das Wort eine gegebene, objektive Grösse. Mittel zu lebenschaffender, seelenerrettender Wirkung Gottes wird es aber erst da, wo es die seinem Wesen entsprechende Aufnahme von seiten des Menschen findet. Dazu ge-

hört nicht bloss ein sanftmütiges, williges Hinnehmen der im Wort gegebenen Wahrheit (1, 21) in überzeugtem Glauben an sie, sondern, um gefährlicher Selbsttäuschung zu entgehen, das Bemühen, dem darin geoffenbarten göttlichen Willen gerecht zu werden (1, 22 ff.). Jakobus fordert hier solches allerdings ausdrücklich nur für den Fortgang der Heilsverwirklichung; aber es folgt doch unmittelbar daraus, dass auch für die erstmalige, ja gleichfalls durch das Wort bewirkte Heilserfassung entsprechende Voraussetzung gilt. Heilserfahrung ist demgemäss durch das subjektive Verhalten des Menschen, zunächst gegenüber der Autorität des Wortes, bedingt. Ähnliches gilt aber in jeder Hinsicht. Die Gnade, die der Geist gewährt, erfährt man durch Befriedigung des Anspruches, den derselbe erhebt (4, 5 f.). Das Gebet findet Erhörung, wenn es aus dem festen Vertrauen und völliger Hingabe an Gott fliesst (1, 6 und 4, 3); die Annäherung Gottes an den Menschen folgt der Annäherung des Menschen an Gott (4, 8). Überall erscheint hier die religiössittliche, die freie Bethätigung des Menschen als die Voraussetzung, die Erfahrung von Heil aber als die Folge. Wie es freilich zu jener Bethätigung komme, hat Jakobus keinen Anlass gehabt zu erörtern.

### 3. Die Schranken der Heilserfahrung und ihr Verhältnis zum Glaubens- und Heilsbewusstsein überhaupt.

Durch die dem Christen gewährte Erfahrung von Heil ist weder das Erleiden von Übeln (1, 2) noch die Fortdauer der bösen Lust in ihm (1, 14 f.) und daraus sich entwickelnde Sünde (1, 15. 3, 2. 4, 1) ausgeschlossen. Der Heilserfahrung fehlt es also in dem gegenwärtigen Zustand des Christen noch an der den ganzen Menschen umschliessenden Vollkommenheit; seine äussere sowohl wie seine innere Lage ist zwiespältiger Art. Jakobus aber fordert nun geradezu, dass der Christ diesen Zwiespalt durch eine der unmittelbaren Empfindung gerade entgegengesetzte Beurteilung seiner selbst und der Dinge um ihn her überwinde. Die Versuchung soll er für eitel Freude erachten (1, 2), der Reiche soll sich als arm (1, 10), der in dieser Welt

Arme als reich durch den Glauben beurteilen (2, 5). Die Möglichkeit dazu erwächst aus der Gewissheit zukünftiger Aufhebung jenes Zwiespalts (2, 5), dereinstiger Erlangung der Krone des Lebens (1, 12); diese Gewissheit selbst aber hat ihr Recht und ihren Grund in dem göttlichem Verheissungswort (1, 12; 2, 5). Hier also nimmt der Christ im Glauben etwas als gewiss voraus, was sich seinem augenblicklichen Erleben noch entzieht; sein Glaubens- und Heilsbewusstsein ist umfassender und reicher als seine Heilserfahrung; wenn er aber die Schranken der letzteren durch das erstere überschreitet, so ist das deswegen nicht Schwärmerei, weil seine Hoffnung an das Wort Gottes, an eine objektiv vorliegende Grösse sich bindet.

Das gleiche Verhältnis zwischen Heilserfahrung und Glaubensbewusstsein begegnet da, wo Jakobus von den Heilsrealitäten redet, mit denen es der Christ in seinem Glauben und Hoffen zu thun hat. Gegenstand des Glaubens ist „unser Herr Jesus Christus der Herrlichkeit", d. h. der verherrlichte, zur Rechten Gottes erhöhte Jesus (2, 1; vgl. zur Erkl. d. St. Beyschlag in Meyer's Kommentar 5. Aufl.); unter widrigen Verhältnissen der Gegenwart tröstet den Christen die Hoffnung baldiger Wiederkunft seines Herrn (5, 7 f.). In beiden Fällen also greift er hinein in die Welt des Transcendenten; dort, weit über seine Erfahrung hinaus, liegt die grosse Heilswirklichkeit, an der er mit seinem ganzen inneren Leben haftet. Jakobus kommt nicht darauf zu reden, wodurch dieselbe verbürgt sei; jedenfalls aber liegt auf der Hand, dass er nicht das menschliche Subjekt des Glaubens mit seiner unvollendeten Erfahrung als das Mass der Dinge gemeint hat.

Zweites Kapitel.

# Das Zeugnis des Petrus von der persönlichen Heilserfahrung.

## A. Der 1. Brief Petri.

### 1. Der Inhalt der Heilserfahrung.

1 Petri 1, 2. Die präpositionellen Bestimmungen, welche in neutestamentlichen Briefen der Nennung des Absenders und der Leser folgen, können dazu dienen, zu verdeutlichen, worauf Recht und Eigenart ihres brieflichen Verkehrs sich begründe (vgl. 1 Thess. 1, 1. 2 Thess. 1, 1). Ähnlich könnte man die Überschrift des ersten Petrusbriefes dahin zu deuten suchen, dass damit ausgesprochen werde, gemäss welcher Veranlassung, in welcher Art und zu welchem Zwecke eben dieses Schreiben ergehe. Allein der Begriff der *πρόγνωσις θεοῦ* schliesst dieses Verständnis aus; denn *πρόγνωσις* oder *προγινώσκειν* bezeichnen, von Gott ausgesagt, eine Thätigkeit desselben, durch welche er das Verhältnis der Zugehörigkeit eines Volkes (Röm. 11, 2), einer Person (ebd. 8, 29), des Messias (1 Petr. 1, 20) zu ihm zu einem der Verwirklichung vorausgehenden Inhalt seines Liebeswillens macht; mithin kann sich die *πρόγνωσις* Gottes nicht auf ein noch dazu vereinzeltes Thun eines Menschen beziehen, wie es doch die Absendung auch eines in Gottes Namen geschriebenen Briefes wäre. Also ist der dreifache Präpositional-Ausdruck in 1 Petr. 1, 2 als nähere Bestimmung mit der Bezeichnung der Briefempfänger

in 1 zu verbinden. Ihn freilich ausschliesslich zu *ἐκλεκτοῖς* zu ziehen, widersprüche sowohl der Stellung dieses Wortes wie seiner Geltung als Adjektivum neben dem substantivischen *παρεπιδήμοις* (vgl. 2, 11). Vielmehr wird durch die präpositionalen Ausdrücke der in sich unzertrennliche Begriff von *ἐκλεκτοῖς παρεπιδήμοις*, der Ausdruck der eigenartigen Stellung der Leser inmitten ihrer andersartigen Umgebung, nach verschiedenen Richtungen hin verdeutlicht. Das Eigentümliche des Christenstandes ist, dass er den Menschen nur Fremdling in der Welt sein lässt, die Heimat aber, in der er mit seinem Leben und mit seinen Rechten wurzelt, ihm anderswo zeigt (*παρεπιδήμοις*); und zur Wirklichkeit wird solche thatsächliche und rechtliche Lösung aus dem Weltzusammenhang immer vermöge eines Widerfahrnisses, durch welches der Mensch seinen alten Beziehungen entnommen und für ein Neues erkoren wird (*ἐκλεκτοῖς*). Dass nun die Leser solche „auserwählte Fremdlinge“ sind, entspricht einem im voraus auf sie gerichteten Thun Gottes des Vaters, welcher, bevor sie selbst darauf eingehen konnten, eine Beziehung zwischen ihm und ihnen gestiftet hat, die späterhin sich an ihnen zu verwirklichen bestimmt war (*κατὰ πρόγνωσιν θεοῦ*), d. h. ihr Christenstand steht in Gemässheit zu vor- und überzeitlichem Liebeswalten Gottes. Geworden aber sind sie, was sie sind, *ἐν ἁγιασμῷ πνεύματος εἰς ὑπακοὴν καὶ ῥαντισμὸν αἵματος Ἰησοῦ Χριστοῦ*. Bezeichnet nämlich *εἰς* hier, wie nicht anders möglich, das beabsichtigte oder erreichte Ziel, dem etwas dient, so verbietet es sich, dasselbe in unmittelbare Verbindung mit *ἐκλεκτοῖς παρεπιδήμοις* zu bringen; denn nicht ein Ziel erst ihrer Fremdlingschaft kann der Gehorsam des Glaubens und die Reinigung von den Sünden sein, sondern beides ist zum mindesten in ihrem Abgesondertsein von der Welt als Thatsache bereits inbegriffen (vgl. die ganz andersartigen Zielangaben in 1, 4 f.). Den Ausdruck *εἰς ὑπακοήν* etc. etc. aber über *παρεπιδήμοις* hinweg mit *ἐκλεκτοῖς* allein zu verbinden, das scheitert — abgesehen von oben dargelegten Gründen — an dem Umstande, dass nach dem sonstigen Gebrauche dieses Wortes als Ziel der Erwählung nicht eine sittliche Aufgabe, sondern Heilsbesitz gilt (vgl. Jak. 2, 5. Eph. 1, 4); der Begriff der Bevorzugung, der in dem Worte liegt, lässt das auch als ganz selbstverständlich erscheinen. Der

dritte jener Präpositionalausdrücke ist mithin dem *ἐν ἁγιασμῷ πνεύματος* unterzuordnen. Fraglich kann dabei erscheinen, ob *πνεύματος* das Objekt, an welchem, oder das Subjekt, durch welches der *ἁγιασμός* vollzogen wird, also den Menschengeist oder den Heiligen Geist bezeichne. Der Sprachgebrauch des Briefes (vgl. z. B. 3, 4 und vielleicht auch 4, 6, anderseits aber 3, 18; 1, 12 und das *πνευματικός* in 2, 5) verbietet keines von vornherein. Jedenfalls aber kann man die letztere Erklärung nicht deswegen abweisen, weil nirgends sonst im Neuen Testamente das *πνεῦμα ἅγιον* als Ursache des *ἁγιάζειν* erscheine; eine solche Berufung auf den Sprachgebrauch kann doch unmöglich von vornherein jede singuläre Ausdrucks- und Vorstellungsweise ausschliessen dürfen, sonst würde statt der Berücksichtigung der Individualität die Schablone zur Richtschnur für die Erklärung erhoben werden; vielmehr könnte ihr in Fällen, wie der vorliegende, ausschlaggebendes Gewicht nur dann zugemessen werden, wenn sich zugleich zeigen liesse, dass die in Frage stehende vereinzelte Verwendung des Wortes seinem aus dem Sprachgebrauch zu ermittelnden allgemeinen Sinn widerspreche. Das trifft hier aber um so weniger zu, als sicherlich ganz allgemein in der Schrift der Geist Gottes als das lebenschaffende und heilsaneignende Prinzip gilt, ein *ἁγιάζειν* also gewiss in den Bereich seiner Thätigkeit fällt. Für die Beziehung auf den Geist Gottes spricht aber dann weiterhin nicht bloss das Fehlen des Artikels bei *πνεύματος*, sondern vor allem der Umstand, dass zwar das Objekt der Heiligung hier durch den Zusammenhang ganz von selbst, das Subjekt derselben aber dadurch keineswegs schon ausreichend klar bestimmt ist. Sollte Petrus das Selbstverständliche gesagt, von dem aber, was wirklich dem christlichen Leser zu wissen wertvoll war, geschwiegen haben?

Sind diese Folgerungen richtig, so ist auch die aktive Fassung von *ἁγιασμός* selbstverständlich. Dieselbe ist in der That durch Wortbildung und Sprachgebrauch nicht verwehrt (vgl. 2 Thess. 2, 13), hier aber insonderheit noch durch die Unmöglichkeit geboten, bei der passiven Deutung des Wortes (= Zustand des Geheiligtseins) die Präposition *ἐν* genügend zu erklären.

Man hat den Ausdruck „Heiligung seitens des Geistes“ als einen lediglich äusseren Akt der Weihung verstanden und ihn

dann auf die Taufe bezogen. Letztere ist jedoch nach 3, 21 (siehe später z. d. St.) jedenfalls mehr als bloss äussere Weihe; den ἁγιασμός in diesem Sinne in ihr zu suchen, ist also unmöglich; überhaupt aber geht es ganz und gar nicht an, von dem Begriffe des ἁγιάζειν hier den Gedanken sittlicher Erneuerung auszuschliessen. Nicht umsonst wird der Geist Gottes als der heiligende genannt, unmissverständlich wird dadurch die Heiligung als Wirkung auf das Innenleben des Menschen beschrieben; für dieses Gebiet aber religiöse Weihe an Gott und sittliche Erneuerung für Gott von einander zu sondern, hiesse den biblischen Begriff des ἅγιος zerreissen. Die von uns erkannte Zusammengehörigkeit des zweiten und dritten Präpositionalausdruckes lässt ja aber ohnehin auch in dieser Hinsicht keinen Zweifel mehr zu. Man mag dann nur noch betonen, dass man kein Recht hat, dieses heiligende Wirken des Geistes an dem Menschen auf die seinen Eintritt in den Fremdlingsstand bezeichnende Taufe zu beschränken; will doch der Apostel gerade die den ganzen Verlauf des Christenlebens tragenden und begleitenden Momente hervorheben.

Ziel und Erfolg der so benannten Thätigkeit des Geistes an denen, die der Apostel als auserwählte Fremdlinge anreden darf, ist ὑπακοὴ καὶ ῥαντισμὸς αἵματος *I. Xρ.* Die Verbindung auch von ὑπακοή mit *I. Xρ.* ist wohl unzulässig, da dieser Genitiv dann zugleich ein subjektiver und objektiver sein müsste; der Begriff des Gehorsams verlangt hier aber auch gar nicht unumgänglich eine Ergänzung, da ihn der Zusammenhang schon selbst als geistgewirkten und gottgemässen, also als einen Gehorsam des Glaubens an Gott bestimmt, der allerdings „ein demselben entsprechendes Verhalten von selbst in sich schliesst“ (Hofmann). Indem der heiligende Geist solchen Gehorsam in dem Menschen wirkt, vermittelt er ihm das dem Glauben zugehörige Heilsgut, nämlich sühnende Ansprengung des Blutes Jesu Christi. Weil damit abgethan wird, was sich trennend zwischen den Menschen und seinen Gott geschoben hat, so ist eben darin erst die Heiligung, die Einführung in die belebende und beseligende Zugehörigkeit zu Gott, vollendet.

Man sieht, dass es dem Apostel in der That darauf ankommt, die eigenartige Stellung zu schildern, welche der Christ

als auserwählter Fremdling der Welt und Gott gegenüber einnimmt. Dass er das ist, ist an sich eine unsichtbare, unerfahrbare Realität; seine Sache ist nur, dieselbe als wirklich zu nehmen und so zur Grundlage seiner Selbstbeurteilung zu machen. Aber anderseits kommt diese jenseits der Erfahrung liegende Wirklichkeit zu stande immer nur durch Wirkungen des Geistes auf den Menschen, welche in dessen Inneren ihm bewusste Veränderungen erzeugen. Christ ist, wer sich durch den Geist Gottes zum Glaubensgehorsam geführt und darum der Welt fremd und im Himmel heimisch weiss; ein innerer Umschwung, den man gar nicht anders denn als wirklichen Gegenstand der Erfahrung denken kann, so gut wie die Thatsache, dass derselbe nicht von dem Menschen selbst, sondern von einer Macht gewirkt ist, die sich als geistige und göttliche ihm vergewissert. Auch die entsühnende Kraft des Blutes Christi mag er mittelbar an sich spüren in dem aus ihr strömenden Frieden des Gewissens. Sie selbst freilich ist als historisch bedingte Thatsache ebensowenig im unmittelbaren Selbstbewusstsein enthalten, als z. B. jenes andere mit dem Christenstande hier verknüpfte Moment der ewigen Erwählung. Diese Realitäten werden nicht erfahren, sondern geglaubt.

1 Petri 1, 3ff. Mit einem Lobpreis Gottes beginnt Petrus 1, 3 seinen Brief. Derselbe gründet sich auf die Thatsache, dass Gott durch die Auferstehung Jesu Christi ihn und seine Leser zu einer lebendigen Hoffnung wiedergeboren hat. Man kann die Worte kaum lesen, ohne sich jenes Tages aus dem Leben des Apostels zu erinnern, an dem ihn die unbezweifelbare Thatsache der Auferstehung seines Meisters aus scheuer Niedergeschlagenheit zur Gewissheit des Glaubens und Zuversicht der Hoffnung erweckte. Wenn es ferner wahr ist, dass der Brief an Heidenchristen gerichtet ist, so erhellt aus beidem, dass der Gegensatz gegen den hier geschilderten Lebensstand nicht Hoffnungsunsicherheit, sondern Hoffnungslosigkeit ist. Mithin darf *ζῶσαν* nicht in der Weise von *ἐλπίδα* gelöst und für sich allein mit *δι' ἀναστάσεως I. Χρ.* verbunden werden, als wäre bloss die Lebendigkeit, nicht der Besitz der Hoffnung überhaupt durch diese geschichtliche Thatsache bedingt. Die Christenhoffnung, von der allein hier die Rede ist, nimmt das Moment der Lebendigkeit nicht erst nachträglich als etwas Besonderes in sich auf, sie trägt es vielmehr

(vorausgesetzt nur, dass sie überhaupt rechter Art ist) in sich. Folglich gehört *δι' ἀν. I. Χρ.* zu *ἀναγεννήσας*. Die mit letzterem ausgesagte Wirkung Gottes auf den Menschen wäre unmöglich, wäre Christus nicht auferstanden. Es ist aber eine Wirkung so gewaltiger Art, dass Petrus die durch sie hervorgebrachte innere Wandlung geradezu als Eintritt in ein völlig neues Sein, als Wiedergeburt bezeichnen kann. Gleichviel, ob *ἀναγεννᾶν* hier als in sich selbst schon vollständiger oder erst einer näheren Bestimmung bedürftiger Begriff gelte — was den neuen Seinszustand von jedem früheren charakteristisch unterscheidet, ist in jedem Falle der Besitz einer *ἐλπὶς ζῶσα*. *ἐλπίς* kann nun allerdings sowohl den Gegenstand als das Gefühl der Hoffnung bezeichnen; in der Verbindung mit *ἀναγ.* aber, das ja selbst auf innere Wandlung hindeutet, würde man etwas vermissen, wenn zwar das letzte Ziel dieser Wandlung, wie hier mit *εἰς κληρονομίαν* etc. geschieht, angegeben, ihre gegenwärtige innere Eigenart aber nicht näher bestimmt würde. *Ἐλπίς* ist darum im Sinne subjektiver Hoffnungsempfindung zu nehmen. Das Heilsgut, für welches der Christ erkoren ist, entzieht sich zur Zeit noch seiner Erfahrung; es wird im Himmel für ihn bewahrt (1, 4). Und doch ist es ihm schon jetzt zu eigen, nämlich in der Gewissheit seiner einstigen Erlangung, in lebendiger Hoffnung. Es entspricht weder dem Begriff „lebendig" noch der Bedeutung, welche der Apostel der Auferstehung Jesu Christi für die Entstehung und eben darum auch für die Verwirklichung der christlichen Hoffnung zuschreibt, wenn man *ζῶσα* mit „wirkungskräftig" erklärt; lebendig heisst vielmehr die Hoffnung, welche in sich stark, ihrer selbst gewiss ist.

Petrus schildert das Christenleben als ein Leben der Hoffnung, deren Besitz ein wahrhaft neues Sein bedeutet, aber nicht aus der natürlichen Anlage des Menschen, sondern aus Wirkung Gottes auf das Innere desselben stammt. Grundlage aber sowohl als Ziel der Hoffnung sind Realitäten, die vor oder über der gegenwärtigen Erfahrung liegen.

Vorhin war es die Erfahrung, durch den Geist zum Gehorsam und sühnender Besprengung mit dem Blute Christi geheiligt zu sein, durch welche der Apostel des Christen scharf gegensätzliche Stellung zu der ihn umgebenden Welt begründet sah;

jetzt stellt er die Erweckung einer das ganze Leben beherrschenden, weil selbst lebendigen Hoffnung als die Erfahrung hin, welche das Leben des davon erreichten in zwei gleicherweise scharf unterschiedene Perioden teilt. Von der Welt und ihrer Art wie von sich selbst und seiner natürlichen Art weiss sich der Christ durch Gott geschieden.

1 Petri 3, 15. Wie solcher von oben her gewirkter Besitz dem Innern des Menschen sich einfüge, ist in 3, 15 wenigstens angedeutet. Hier verlangt der Apostel, der Christ solle bereit sein, jedermann gegenüber der Apologet der in ihm lebenden Hoffnung zu werden. Dieselbe entzieht sich also nicht dem Verständnis des menschlichen Geistes; dessen Sache ist es vielmehr, auch denkend dessen mächtig zu werden, was Gott ihm gegeben hat, es nach Grund, Inhalt und Folge zu begreifen. Das ergibt einen Prozess der Selbstvergewisserung über die Christenhoffnung, durch welche man sie als Glied in einer Kette heiliger Realitäten erkennt; von da aus erst ist man wirklich im stande, wie sich, so nun auch anderen Rechenschaft über sie zu geben.

1 Petri 1, 23. Nicht mehr die Eigenart des Lebens der Wiedergeburt, sondern die sie wirkende Kraft wird 1, 23 hervorgehoben. Dort wird die Forderung brüderlicher Liebe begründet auf die allen Christen gemeinsame Thatsache, dass sie in ein Leben höherer Art versetzt worden sind. Dass die Attribute *ζῶντος* und *μένοντος* nicht zu *θεοῦ*, sondern zu *λόγου* gehören, zeigt v. 24 f.; dann aber lehrt die Vergleichung dieser Attribute mit denen von *σπορᾶς*, dass der Same, aus welchem jenes neue Leben stammt, eben das Wort, das Evangelium ist; der Wechsel der Präpositionen, der eine Rechtfertigung hier so wenig verlangt wie 1 Thess. 2, 6 oder Joh. 10, 32 f. oder Hebr. 7, 2 und 4 oder auch Philem. 5 oder Röm. 3, 25 f., zeigt nur, dass das Evangelium ebensowohl Quellort als Zueignungsmittel des neuen Lebens ist. Es hiesse nicht aus-, sondern unterlegen, wollte man sagen, dass die Beurteilung des Evangeliums als lebendigen und bleibenden Gotteswortes hier von Petrus für sich oder für seine Leser auf die innere Erfahrung der Wiedergeburt begründet sei. Die Meinung des Apostels ist vielmehr umgekehrt diese, dass nach dem (dem Glauben) feststehenden absoluten Werte des lebenwirkenden Wortes auch die hohe, an sittlichen Verpflichtungen

reiche Bedeutung des durch dasselbe gewirkten Lebens zu bemessen sei. Anderseits aber könnte freilich die Forderung der Bruderliebe nicht an die Wiedergeburt aus lebendigem und bleibendem Gotteswort angeknüpft werden, wenn nicht auch wirklich die Leser dieser Wiedergeburt und zwar als einer durch Wirkung so beschaffenen Wortes geschehenen erfahrungsmässig gewiss wären. Demnach setzt der Apostel bei seinen Lesern ein Bewusstsein davon voraus, dass sie etwas geschmeckt haben von der Lebensfülle, dem unverwüstlichen Gehalte, der siegreich Neues schaffenden Kraft des Evangeliums.

Eine Erinnerung wenigstens an die Thatsache der Wieder- 1 Petri 2, 2 f.
geburt ist es, wenn Petrus weiterhin seine Leser bittet, sie sollten das Verhalten neugeborner Kinder nachahmen und nach der im Wort ihnen dargebotenen unverfälschten Milch verlangen. (Zur Deutung von λογικός vgl. Cremer B.-Th. W.-B. S. 557.) Ohne Not will man die im Wort dargebotene Milch von diesem selbst unterscheiden; alles, was bisher von dem Worte als dem Lebenssamen und Mittel, Leben zu wecken, gesagt ist, weist vielmehr darauf hin, da, wo im Bilde von einem Mittel, das Leben zu erhalten, die Rede ist, gleicherweise an das Evangelium zu denken. Wenn weiterhin die Beziehung zu Christo ebenfalls mit einem Ausdrucke des mündlichen Geniessens dargestellt ist, so darf man nicht vergessen, dass in der Verwendung von γεύεσθαι zur Bezeichnung geistiger Verhältnisse die Erinnerung an die ursprünglich sinnliche Bedeutung des Wortes schon sehr verblasst ist (vgl. Matth. 16, 28; Hebr. 2, 9; 6, 4 f.). Durch den Genuss, d. h. durch immer völligere innere Aneignung des Evangeliums seitens der Leser erwartet der Apostel ein Wachstum bei ihnen sich vollziehen zu sehen, durch welches sie der schliesslichen Heilsvollendung (zu dieser Bedeutung von σωτηρία vgl. 1, 5) immer mehr entgegenreifen, also nach allen Seiten des Lebens und der Wirksamkeit hin den in ihnen gesetzten Lebensbestand bis zur Erreichung des letzten Zieles ausgestalten. Einen besonderen Antrieb, dieses Wachstum durch die angegebenen Mittel zu erstreben, hofft endlich der Apostel von der Erinnerung an die bei seinen Lesern selbstverständliche (εἴπερ) Thatsache, dass sie von der Freundlichkeit des Herrn, nämlich Christi (vgl. V. 4), bereits innere Eindrücke gewonnen haben. Man braucht

nur an 1, 2; 18; 23 zu denken, um zu ersehen, welcherlei Erfahrungen der Apostel dabei wohl im Sinne habe; nur darf man nicht vergessen, dass damit keine Aufzählung derselben, sondern nur Beispiele davon gegeben sind, denen sich in der Erinnerung der Leser wohl noch manche andere ordentlicher oder ausserordentlicher Art anschliessen mochten. Charakteristisch aber erscheint vor allem die Unmittelbarkeit und Persönlichkeit des Verhältnisses, das Petrus hier zwischen seinen Lesern und Christo voraussetzt; indem sie seine Güter und Wirkungen empfingen, ist er selbst mit ihnen in die engste Beziehung getreten, welche sich seinerseits in seiner Güte, ihrerseits aber in dem Glauben und der Liebe kundgibt, mit der sie ihm anhangen (vgl. dazu auch 1, 8).

1 Petri 1, 23—2, 3.

Überblickt man den Abschnitt 1, 23—2, 3, so darf man sagen: Der Christ ist, was er ist, durch eine Wiedergeburt, die er an sich und zwar als Lebenswirkung des Evangeliums erlebt hat. Damit ist er in ein unmittelbares Verhältnis zu dem überirdischen Christus hineingestellt, dessen Realität sich ihm immer wieder innerlich kund thut. Bleibt der Christ dabei dem Worte, das ihn wiedergeboren hat, treu, so erfährt er eine wachstümlich fortschreitende Entfaltung des neuen Lebens, das sich also ebensosehr als Macht über ihn erweist, wie es von ihm als sittliche Verpflichtung z. B. zur Bruderliebe erkannt und bethätigt sein will.

1 Petri 2, 9.

Wenn der Apostel es der Christenschar als Lebensaufgabe zumutet, in Wort und Werk den Ruhm Gottes (vgl. LXX Jes. 43, 21; 48, 12) zu verkündigen, so ist er sich bewusst, dass er von ihr damit kein Nachplappern fremder Lehrsätze verlangt; darf er doch vielmehr voraussetzen, dass sie eine eigene Erfahrung von dem Wirken Gottes besitze; denn aus Finsternis heraus hat derselbe sie zu seinem wunderbaren Lichte berufen. Dieser Übergang befähigt die Gemeinde, jener Aufgabe zu genügen, weil er ihr zu lebendiger Erkenntnis Gottes hilft; doch folgt daraus nicht, dass *σκότος* und *φῶς* selbst den Gegensatz mangelnder und vorhandener Gotteserkenntnis bezeichnen. Vielmehr wird der Inhalt dieser Begriffe vor allem durch v. 10 erläutert. Danach bedeutet *σκότος* den Zustand desjenigen, der ohne Verbindung mit Gott und fern von dem Genuss seines Erbarmens

ist, φῶς aber das in der Gemeinschaft mit Gott gegebene Heil; dass beide Begriffe zugleich eine Beziehung zu Sündendienst, bezw. Sündenreinheit haben, ist damit von selbst gesagt. Der Christ ist also, was er ist, durch Überführung aus einem innerlich so und so gearteten Lebensstand in den gerade entgegengesetzten. Die ganze Aussage vergleicht sich mithin den bisher erörterten von der Wiedergeburt; sie stellt den gleichen Vorgang, nur unter anderen Beziehungen dar. Denn wenn es ein göttliches Rufen war, das sie zum Lichte geführt hat, so setzt dieser Ausdruck selbst voraus, dass die gemeinte göttliche Einwirkung keine physische, zwangsweise, sondern auf ihre Selbstthätigkeit, auf folgeleistenden Gehorsam berechnet war; ferner tritt deutlich hervor, dass der Eintritt in den neuen Lebensstand zugleich den alten als den der Nichtigkeit und Heillosigkeit erkennen und verurteilen lehrt. Desgleichen verrät sich lebendige Beteiligung des inneren Empfindens darin, dass das Licht als θαυμαστόν bezeichnet wird. Fragt man endlich, wodurch dieser göttliche Ruf an die durch ihn Erretteten gebracht worden sei, so ist mit Sicherheit die Verkündigung des Evangeliums zu nennen. Kurz also, der Apostel kennt das als Charakteristikum des Christen, dass er durch menschliches Thun, in welchem doch Gott der Herr selbst mit ihm handelte, die Versetzung in einen Zustand der Gottesgemeinschaft erlebt hat, welcher sich ihm als das gerade Gegenteil seines natürlichen Lebensstandes bewährt und auch seinem Gefühlsleben neue Weihe und Inhalt gibt.

Ob in 2, 25 ἐπεστράφητε medial oder passivisch zu nehmen sei, ist unter den Auslegern strittig. Dass der Sprachgebrauch des N. T. der letzteren Deutung nicht entgegen ist, hat Cremer (a. a. O.) gezeigt. Für dieselbe spricht aber vor allem die sprachliche und sachliche Analogie zu ἰάθητε; gerade dieses soll ja durch v. 25 erläutert werden. Mit demselben ist aber zweifellos etwas ausgesagt, was den Lesern widerfahren ist, nicht, was sie in Bezug auf sich vollzogen haben; das Gleiche muss dann für ἐπεστράφητε gelten. Eine Wirkung also haben die Leser an sich erlebt der Art, dass sie der Irre, in welcher sie zerstreuten Schafen glichen, entnommen und zu dem hingewendet worden sind, welcher Hirte und Bischof der Seelen ist. Wer das sei,

1 Petri 2, 25.

ob Gott, ob Christus, ist mit ziemlich gleich guten Gründen so und so entschieden worden; erwägt man jedoch, dass der ganze Zusammenhang Christum und seine Heilsbedeutung in den Vordergrund rückt, so darf man wohl der Beziehung auf ihn den Vorzug geben. (Vgl. auch das zwar andere Bild, aber gleiche Verhältnis zwischen Christo und den Gläubigen in 2, 4 f.) In dieser ihrer Bekehrung hat sich an ihnen die Gesundung vollzogen, welche Petrus in v. 24 von ihnen aussagt. Der Begriff der letzteren ist durch keine Beziehung auf einzelnes eingeengt; man muss ihn also ganz allgemein so fassen, dass mit der Hinkehr zu Christo zugleich der Eintritt in einen Stand früher nicht gekannter innerer Kräftigkeit und Normalität nach jeder Hinsicht gegeben ist. Ursächlich vermittelt ist diese Genesung durch das Leiden Christi am Kreuze und entspricht dem Zwecke, der ihn geleitet hat, als er dieses Leiden freiwillig auf sich nahm. Indem wir die genaue Erörterung des v. 24 der Stelle vorbehalten, wo wir die Beziehung zwischen subjektiver Heilserfahrung und objektiver Heilsthatsache untersuchen, sei hier nur festgestellt, dass das Christenleben zum grundlegenden Anfang einen Übergang aus geistlich-sittlichem Missbefinden und Irresein in geistlich-sittliches Wohlbefinden hat, welcher in der Hingabe an Christum begründet ist; diese selbst aber ist göttliche Wirkung im Menschen. Das alles bildet, da es sich nicht in der Welt des Unbewussten vollziehen kann, den Inhalt christlicher Erfahrung. Der Gläubige weiss, dass er, indem er zu Christo geführt ward, genas.

1 Petri 1, 18. Mit 2, 24 ist die Stelle 1, 18 verwandt. Dort wird die Forderung, in Gottesfurcht zu wandeln, verstärkt durch die Erinnerung an die Höhe des Preises, durch den die Leser aus eitlem, von den Vätern überlieferten Wandel losgekauft wurden. Denn dass in *λυτροῦσθαι* allerdings auf ein Lösegeld Bezug genommen sei, beweist (gegen Ritschl, Rechtf. u. Vers. II, 223 ff.) die einfache Erinnerung an *τιμίῳ* bei *αἵματι* in 19 und an *ἀργυρίῳ καὶ χρυσίῳ* in 18. Wenn ferner an dem Lamme, mit dessen blutiger Hingabe das Vergiessen des Blutes Christi sich vergleicht, die Fehllosigkeit hervorgehoben wird, so weist das unverkennbar nicht auf Jesaja 53, sondern auf das Passahlamm. Durch dessen Blut ist Israel dem Verderbensgeschick, das über Ägypten kam,

entzogen worden. So wirkt das Blut Christi Befreiung aus eitlem Wandel und wird eben damit zum Loskaufspreise daraus. Der Gedanke an ein Sühnopfer liegt dabei fern; Cremer (B.-Th. W.-B. S. 581) möchte allerdings, um ihn festhalten zu können, die *ἀναστροφή* als die Schuld, nicht als die Lebensbewegung gedacht wissen, welcher die Erlösung ein Ende macht. Aber hätte dann Petrus an ihr nicht vielmehr ihre Sündhaftigkeit als ihre Eitelkeit, d. h. den Mangel an wirklich lebenswertem, befriedigendem Gehalt, hervorheben müssen? So handelt es sich denn wirklich hier nicht um Erlösung aus verdammender Schuld, sondern aus einer den Menschen knechtenden Macht ungöttlicher Lebensführung. Der Apostel setzt bei seinen Lesern ein Bewusstsein davon voraus, dass sie dieser Macht nicht erst durch sich selbst, sondern vermöge des Geschlechtszusammenhangs mit ihren Eltern unterworfen und zwar so verfallen waren, dass weder sie selbst noch irgend ein andres irdisches Mittel, selbst das kostbarste nicht, sie daraus befreien konnte; ebenso gewiss aber auch ein Bewusstsein davon, dass dieser Knechtschaft bei ihnen ein Ende gemacht ist, sie also in einen Zustand sittlicher Freiheit, der Freiheit zum Guten eingeführt sind.

Ganz ähnlich endlich beschreibt Petrus Zweck und Wirkung des Leidens Christi in 3, 18. Christus hat gelitten, um uns zu Gott zu führen. Mit Recht lehnt v. Soden*) es ab, *προσάγειν* um seiner Verwendung in Ex. 24 und Lev. 8 willen von der Einführung der Gläubigen in priesterliche Stellung vor Gott zu verstehen, da bei dem Zeremoniell der alttestamentlichen Priesterweihe das Hinzuführen nur ein ganz nebensächliches, vorbereitendes Moment sei. Man muss mithin den Ausdruck von der Herstellung der geistig-sittlichen Gemeinschaft mit Gott verstehen. Der Ausdruck lautet so allgemein, dass es Unrecht wäre, ihn etwa nur auf den zum Christen machenden erstmaligen Eintritt in diese Gemeinschaft zu deuten; er umschliesst vielmehr das Heil bis zu seiner letzten, vollkommensten Verwirklichung. Gerade daraus aber folgt dann, dass auf allen Stufen der inneren Entwickelung des Christen sein Hinzugeführtsein zu Gott ihn charakterisiert. In Verbindung mit Gott zu stehen, ist also der

1 Petri 3, 18.

*) Handkommentar zum Neuen Testament III, 2.

seiner Intensität nach veränderliche, seinem Wesen nach aber sich gleich bleibende Inhalt christlicher Heilserfahrung.

1 Petri 1, 5. Eine Aussage nicht anfänglicher, sondern fortgehender christlicher Heilserfahrung finden wir auch in 1, 5. Das Erbe, für welches der Christ wiedergeboren zu sein sich bewusst ist, liegt ausserhalb der Gegenwart und der irdischen Welt. Sein Empfang ist ihm gleichwohl verbürgt; denn „in Gottes Kraft wird er mittels Glaubens auf die endliche Errettung hin bewahrt". Zu behaupten, dass πίστις hier und bei Petrus überhaupt an Wert der ἐλπίς untergeordnet sei und letzterer Begriff die Rangstufe einnehme, welche Paulus dem Glauben zuteilt, davon hätte schon ein Blick auf 1, 8 und gerade 1, 21 abhalten sollen; überhaupt aber ist es unberechtigte Einschränkung, in πίστις nur das trotz dem Leiden festgehaltene Gottvertrauen zu sehen; denn der Hinweis auf das Leiden tritt erst nachher im Gegensatz zu der Freude des ewigen Lebens ein, wie anderseits Hofmann völlig zutreffend erinnert, dass, wenn πίστις näher bestimmt werden solle, man die Näherbestimmung aus dem Zusammenhang entnehmen, den Glauben also als die zuversichtliche Gewissheit des zur Offenbarung bereiten Heiles verstehen müsse. Sie ist das Mittel, durch welches der Christ die Anwartschaft auf das zukünftige Heil behauptet. Zugleich aber kennt der Apostel neben dieser subjektiven eine objektive ebendahin wirkende Macht, δύναμις θεοῦ. Darunter ist jede Wirkung Gottes gemeint, welche den Wiedergeborenen durch die Gefahren der Wartezeit hindurchführt. Gehen diese wirklich nur von äusseren feindlichen Mächten aus? Oder zeigen nicht vielmehr die lebhaften Ermahnungen des Apostels zu Glaube und Hoffnung (1, 7. 13. 16), dass er besorgt, seine Leser möchten durch Unbeständigkeit oder Ungewissheit in Glaube und Hoffnung schwankend werden und dadurch des Heiles verlustig gehen? Dann folgt aber auch, dass er sich den Glauben nicht als das denkt, wodurch der Christ sich der ihn bewahrenden Macht Gottes unterstellt, sondern dass ihm umgekehrt, wie auch die Wortstellung zeigt, die Kraft Gottes das primäre ist; sie bewahrt den Menschen für das Heil, indem sie ihn in derjenigen inneren Verfassung erhält, welche, wie für die erstmalige, so für die endgültige Erlangung des Heils notwendige Voraussetzung ist, nämlich im Glauben, und macht

ihm so diesen zum Mittel seiner Bewahrung. Der Apostel kennt nicht eine solche Errettung des Menschen, bei welcher einen gewissen Teil dieser selbst, den anderen die Kraft Gottes leistet, sondern die gesamte Errettung ist Kraftwirkung Gottes, auf allen ihren Punkten ermöglicht und bedingt durch den Glauben des Menschen, dessen Entstehung und Erhaltung selbst wieder Gabe Gottes ist. Das Wort des Petrus ist also gleicherweise Ausdruck der Hoffnung wie der Erfahrung. Er weiss von sich und von seinen Lesern, dass, wenn sie bisher in dem Glaubensstand geblieben sind, der ihnen endliche Errettung verbürgt, dies Wirkung Gottes in ihnen ist. Man wird sagen dürfen, dass der Apostel dabei an alle die äusseren und inneren Führungen denkt, durch welche Gottes fortgehende Einwirkung auf den Menschen sich vollzieht und welche die eigentliche Geschichte des Christenlebens ausmachen. Solche Erfahrung aber erfüllt mit der Gewissheit, dass diese göttliche Hilfe sich auch bis zuletzt fortsetzen werde.

Es erübrigen noch einige Stellen, in welchen einzelne Mo- 1 Petri 3, 21.
mente der christlichen Heilserfahrung zum Ausdruck kommen. Von der Taufe sagt der Apostel 3, 21, dass sie zur Errettung diene. Inwiefern das geschehe, beschreiben die Appositionen. Die Taufe ist nämlich nicht das, als was sie dem oberflächlichen Zuschauer erscheint, Abthun körperlicher Unreinigkeit, sondern *συνειδήσεως ἀγαθῆς ἐπερώτημα*. Viele Schwierigkeiten in der Erklärung des letzten Wortes scheinen daher zu kommen, dass man von vornherein annahm, dasselbe werde durch das folgende *εἰς θεόν* näher bestimmt. Diese Verbindung verträgt sich aber sehr schwer mit der heute fast allgemeinen Anschauung, dass in *ἐπερώτημα ἐρωτᾶν* in der Grundbedeutung des Bittens oder Begehrens zu nehmen sei; man sollte in diesem Falle lieber *ἀπὸ* oder *παρὰ θεοῦ* erwarten. Bewegen liess man sich zu jener Verbindung wohl vor allem durch das *ἐπί* in *ἐπερώτημα*, welches die ausdrückliche Nennung dessen, an welchen die Bitte gerichtet sei, vorzubereiten, also direkt auf das *εἰς* hinzuweisen schien. Indessen legt es schon die scharf pointierte Entgegensetzung der beiden Appositionen näher, das *ἐπί* in *ἐπερώτημα* aus dem Gegensatz gegen das *ἀπό* in *ἀπόθεσις* zu erklären. Da in der That der Sprachgebrauch des Neuen Testamentes im Zusammenhalt

mit der Konstruktion des Wortes selbst für ἐπερώτημα nur die Grundbedeutung der Bitte oder des Begehrens zulässt, so vergleicht sich das ἐπί dem ἐπί in ἐπιζητεῖν, ἐπενδύειν, ἐπαιτεῖν; überall hier weist es nicht auf einen andern, auf den etwa die im Verbum ausgesagte Handlung sich richtet, sondern auf den Zuwachs des Besitzes, zu welchem die Handlung für den Handelnden selbst führt oder führen soll. Das ἐπερωτᾶν unterscheidet sich also von ἐρωτᾶν, ἐπερώτημα von ἐρώτημα, wie das Bitten vom Erbitten, die Werbung von der Erwerbung u. ä. (vgl. dazu auch die intensive Bedeutung der Präposition in ἐπακούειν, ἐπιγινώσκειν etc.). Nicht etwas abgelegt, sondern um etwas gebeten wird in der Taufe, so zwar, dass das Getauftwerden kein blosses Bitten ist, sondern die Erlangung des Erbetenen in sich schliesst; nicht um äusseres aber, sondern um das innere Gut des guten Gewissens handelt es sich dabei. In der That verträgt sich nun damit schwer der Präpositionalausdruck εἰς Θεόν; es will auch nicht recht angehen, ihn über ἐπερώτημα zurück unmittelbar mit συνειδήσεως zu verbinden; aber vielleicht darf man es trotz einiger Härte der Wortstellung wagen, εἰς Θεόν mit dem Verbum σώζει zusammenzunehmen; wenigstens würde das durch die Analogie mit dem vorausgehenden (εἰς ἣν .... διεσώθησαν) sehr empfohlen. Darf man doch überhaupt nicht vergessen, dass βάπτισμα mit allem, was sich daran anschliesst, nur erklärend eingefügte Apposition ist. Jedenfalls liegt am Tage, was der Apostel als Eigentümlichkeit des christlichen Lebens aussagen will: es ist Besitz guten Gewissens, d. h. der Christ trägt die Gewissheit in sich, dass ihm seine Sünde vergeben ist.

1 Petri 4, 10. Wenn Petrus 4, 10 jeden, der ein χάρισμα empfangen hat, ermahnt, dasselbe als Haushalter Gottes zum Dienst der Brüder zu verwerten, so folgt daraus nicht notwendig, dass er bei jedem Christen ein solches χάρισμα voraussetze, dass also keine ausserordentliche Wundergabe, sondern nur die Fähigkeit in Rede stehe, die natürliche Anlage in den Dienst des Nächsten zu stellen. Diese Annahme ist vielmehr völlig ausgeschlossen. Denn von dem in der Gemeinde Redenden verlangt ja z. B. der Apostel, dass er dabei sich bewusst bleibe, Gottes Worte zu reden. Nicht um der Fertigkeit willen, natürliche Begabung

der Gemeinde zu gute kommen zu lassen, sondern um des von Gott ihm zuströmenden Inhalts seiner Rede willen wird ihm also die Gewissenhaftigkeit zur Pflicht gemacht, die dem Haushalter über anvertrautes Gut geziemt. Nicht dass die Liebe von Gott stamme, welche hindert, Fähigkeiten selbstsüchtig zu missbrauchen, sondern dass dasjenige von Gott gegeben sei, was er in brüderlicher Liebe der Gemeinde an belehrendem Wort oder dienendem Werk darbietet, bildet also die Unterlage der Ermahnung. Petrus redet von Christen, welchen, abgesehen von dem allen gemeinsamen Heilsbesitze, besondere Fähigkeiten, Einsichten und Kräfte mitgeteilt sind. Solche Bereicherung oder Vertiefung der ursprünglichen individuellen Anlage und der natürlichen Geistesentwickelung bildet eine singuläre Heilserfahrung. Wie eine Illustration dazu ist es, wenn Petrus 1, 12 im Blick auf seine eigene apostolische Thätigkeit die Thatsache erwähnt, dass vom Himmel gesandter heiliger Geist seine und seiner Amtsgenossen Verkündigung gewirkt habe.

Endlich sei noch an 5, 10 erinnert. Den Gefahren gegenüber, die vom Satan aus den Christen bedrohen, bildet die Gewissheit den festesten Halt, dass der Gott aller Gnade den Gefährdeten selbst zu innerer Vollkommenheit führen, ihm Stütze wider drohendes Fallen, Kraft wider die Gefahr der Entkräftung und Festigkeit wider die Möglichkeit der Entgründung verleihen werde. Petrus kennt also als wirklich oder wenigstens als möglich und wünschenswert die Erfahrung eines fortgehenden Zustroms göttlicher Hilfe, einer göttlichen Innenwirkung im Menschen zu dessen geistlicher Bewahrung und Festigung. 1 Petri 5, 10.

Versucht man nun, die einzelnen Äusserungen des Apostels über persönliche Heilserfahrung zusammen zu fassen, so dürfte sich etwa folgendes Gesamtbild ergeben. Petrus kennt individuelle Erfahrungen einzelner Christen von göttlicher Gnadenwirkung an ihnen, deren Zweck ist, sie zum Dienst der Gemeinde zu befähigen (1, 12; 4, 10 f.). Aber davon abgesehen gibt es eine gemeinchristliche Heilserfahrung, deren Vorhandensein man, mag sie auch immer wieder individuell geartet sein, in ihren Grundzügen bei jedem wirklichen Glied der christlichen Gemeinde voraussetzen darf. Die Eigenart des christlichen Lebens nämlich mit seinem seligen Besitz und seiner sittlichen Pflicht ist be- Zusammenfassung.

gründet in dem Bewusstsein eines inneren Umschwungs, welcher dem Menschen selbst wie ein Wunder vor seinen Augen ist (vgl. das *θαυμαστόν* in 2, 9). Der Christ ist in ein Dasein übergeführt, in welchem er sich als Fremdling in der Welt erkennt und empfindet, in welchem er sich durch eine nicht von ihm stammende Wirkung zum Glauben an Christum gebracht weiss und dem Frieden seines Gewissens abmerkt, dass die Schuld seines Lebens gesühnt ist (1, 1 f., auch 3, 21). Nicht minder sieht er sich als Christ von der beherrschenden Macht ererbter Sünde erlöst und in einen Zustand sittlicher Freiheit versetzt (1, 18), auch durch göttliche Wirkung zu vorher ungekannter Hoffnungsgewissheit der Zukunft und der Ewigkeit gegenüber geführt (1, 3). In solchem Besitz fühlt er sich mit freudiger Bewegung glücklich (2, 9), weiss sich aus gefährlicher Irrung und Krankheit errettet (2, 25). Ja, indem ihm sein ganzes früheres Dasein als ein Leben der Weltzugehörigkeit (1, 1), der Hoffnungs- und Heillosigkeit (1, 3; 2, 9), der Schuldverhaftung (1, 2) und Sündenknechtschaft (1, 18) klar wird, erkennt er in sich selbst einen anderen, als der er zuvor gewesen war, d. h. er weiss sich wiedergeboren (1, 3; 1, 23; 2, 2. 9. 25). Das ist freilich über ihn nicht wie ein Zwang oder unbewusstes Ereignis gekommen, sondern war die Wirkung einer Botschaft, welche ihm als lebenschaffende sich kundgethan hat (1, 23; 1, 12). So gewiss es aber Menschen waren, aus deren Mund er solche Botschaft vernahm, so lebt er doch der Gewissheit, in dem allen eine unmittelbare Wirkung Gottes, Christi und des Geistes erfahren zu haben und darum auch in Gemeinschaft Gottes und persönlicher Beziehung zu Christo zu stehen (1, 2. 3. 15; 2, 3. 9. 25). Sie sind es aber zugleich, deren Kraft und Gnade in ihm den Glauben bewahrt, den sie ihm eingepflanzt haben (1, 5; 2, 3; 5, 10); indem er sich das Wort des Evangeliums immer völliger aneignet, vollzieht sich eine wachstümliche Ausgestaltung seines neuen Lebens, welche nicht bloss sittliche Bewährung ihm als Pflicht auferlegt, sondern eine unmittelbare und fortdauernde Erfahrung der Freundlichkeit des Heilandes gewährt (2, 2 f.).

## 2. Der Umfang der Heilserfahrung im Verhältnis zum Umfang des Heilsstandes überhaupt.

Diejenigen, die etwa um ihrer Beziehung zu Christo willen 1 Petri 4, 14. geschmäht werden, preist Petrus 4, 14 selig, weil dann der Geist der Herrlichkeit und der Gottes sich zu bleibendem Aufenthalt auf sie niederlässt. Allerdings hat die Wiederholung des Artikels vor τοῦ θεοῦ, falls nämlich πνεῦμα auch zu τῆς δόξης bezogen wird, etwas Hartes. Trotzdem ist diese Konstruktion die einzig mögliche. Denn mit Hofmann zu τῆς δόξης einen Nominativ ὄνομα zu ergänzen und τῆς δόξης als Bezeichnung Gottes zu verstehen, das wäre wohl an und für sich schon kaum naheliegend und wird ausserdem noch insonderheit dadurch verwehrt, dass δόξα ringsum Benennung einer Sache ist (4, 11; 4, 13; 5, 1; 5, 4; 5, 10; 5, 11) und die Ergänzung gerade dasjenige Wort beträfe, welches gegenüber πνεῦμα der Träger des Gegensatzes wäre. Vielleicht darf man aber die Häufung des Artikels dahin deuten, dass dadurch besonders hervorgehoben wird einerseits, die Herrlichkeit, die der Geist gewähre, sei göttlichen Ursprungs, anderseits, der Geist Gottes komme hier speziell als Herrlichkeitsgeist in Betracht. Keinenfalls aber ist der Satz mit ὅτι in v. 14 so gemeint, als sollte der Gläubige daran, wenn er um Christi willen geschmäht werde, ein ihn beseligendes Merkmal dafür haben, dass er bereits im Besitze des Geistes der Herrlichkeit stehe. Denn ἀναπαύεσθαι ἐπί τι bezeichnet nicht den Zustand des Ruhens an einem Orte, sondern heisst sich irgendwo zur Ruhe niederlassen. Bei jener Auffassung des Begründungssatzes müsste also die (sehr schlecht bezeugte) Lesart ἐπαναπέπαυται, wie Hofmann folgerichtig auch wirklich thut, aufgenommen werden. — Auch der unverkennbare Parallelismus zwischen v. 13 und 14 zeigt, dass auch an letzterer Stelle dem Dulden um Christi willen die Erlangung eines vorher nicht innegehabten Gutes zugesagt wird (vgl. 5, 1). Überhaupt ist δόξα allenthalben dem Petrus etwas Zukünftiges, der gegenwärtigen Erfahrung Entzogenes (1, 7; 5, 4 u. ö.). τὸ πνεῦμα τῆς δόξης bezeichnet darum auch den Geist als den, der zur Herrlichkeit führt. Mithin will Petrus allen, die um Christi willen leiden,

diesen Trost zurufen, dass Gott ihnen solches Erdulden nicht unvergolten lässt, sondern, während sie noch in der Erfahrung der Trübsal stehen, ihnen seinen Herrlichkeitsgeist zu eigen gibt, der sich als solcher jetzt ihrer Wahrnehmung noch entzieht, dereinst aber sein verborgenes Sein und Wirken an ihnen wird offenbar werden lassen. Es ist im Grunde eine ähnliche Entgegensetzung von gegenwärtigem, unmittelbarem Erleben und übersinnlichem, überirdischem Heilsbesitz, wie sie in den Seligpreisungen Christi ausgesprochen ist; nur dass bei Petrus auch schon der zwar verborgene, aber darum doch reale Anfang hervorgehoben wird, den das Zukünftige bereits in der Gegenwart, nämliche die einstige Herrlichkeit in dem jetzt schon vorhandenen Besitz des Herrlichkeitsgeistes, nimmt. In zwiefacher Hinsicht bleibt also nach dieser Stelle die Heilserfahrung hinter dem Gesamtheil zurück. Schon in der Gegenwart besitzt der Christ mehr vom Heile, als was ihm zur Erfahrung kommt, und was er gegenwärtig davon erlebt, ist nur ein Vorspiel der Heilsfülle, der er entgegengeht.

1 Petri 1, 1 f. Beide Gedanken kommen auch anderwärts zum Ausdruck. In 1, 1 f. sehen wir, wie die Selbstbeurteilung des Gläubigen mehr Momente umschliesst, als ihm die Erfahrung an sich an die Hand gibt. Der Welt und den allgemeinen Gesetzen ihres Daseins so gut wie jeder andere unterworfen, ihrer Versuchung ausgesetzt und von ihrer Hand bedroht, weiss er sich doch nicht nur prinzipiell und für immer von ihr geschieden, sondern kann und muss sogar, wie er den Frieden seines Gewissens auf Sühnung durch das Blut Christi zurückführt, so seinen gegenwärtigen Heilsstand erfassen als Verwirklichung einer Absicht Gottes, welcher aller Erfahrung vorausliegt. Im Glauben rechnet er sich also in überzeitliche Heilsverhältnisse ein, die als solche keinen Gegenstand unmittelbaren Erlebens für ihn bilden.

Und ebenso im Verhältnis zur Zukunft. Das ist gerade das Eigenartige des in Christo gegebenen Heiles, dass es ἐν οὐρανοῖς ist, der überirdischen Welt der Zukunft angehört (1, 4). Gewiss, während den alttestamentlichen Propheten das Heil nur Gegenstand suchender Forschung war, während die Engel noch jetzt auf das sehnsüchtige Begehren beschränkt sind, Einblick in dasselbe zu erhalten, ist es dem Gläubigen in der evangelischen Ver-

kündigung klar gezeigt (1, 10 ff.) und in all den Lebenswirkungen, die es auf ihn ausübt, fröhliche Gegenwart. Aber doch bleibt es der Hauptsache nach auch jetzt und auch für ihn noch eine Sache der Hoffnung. Es besteht ja in endgültiger Errettung der Seelen von jeglichem Verderben (1, 9), in Empfang eines alle Vorstellung übertreffenden und dem Gesetz der Vergänglichkeit ganz und gar entnommenen Herrlichkeitserbes (1, 4), in einem geistlichen Seinszustand, der sie dem aus dem Tode und trotz des Todes geistlich lebenden Christus gleich machen wird (4, 6 vgl. mit 3, 18). Das alles steht dem Gläubigen völlig fest und ist ihm doch jetzt so wenig und so unvollkommen zu eigen, dass er immer noch eben so sehr der Warnung vor der Sünde wie des Trostes im Leiden bedarf. (Vgl. z. B. 1, 6. 14; 2, 1. 11 u. ö.) Erst die *ἀποκάλυψις Ἰησοῦ Χριστοῦ* wird es ermöglichen, dass Heilsrecht, Heilsbesitz und Heilserfahrung sich decken. Bis dahin greift der Christ, wie mit dem Glauben und der Liebe, die ihn an Christum knüpfen (1, 8), so auch mit seinem Hoffen in eine transcendente Welt von Personen und Dingen hinein, die ihm darum nicht weniger real sind, weil er sie nicht in oder an sich verspürt. Ja alle diese über ihn hinausragenden Heilsverhältnisse stehen ihm so fest, dass er trotz augenblicklich entgegengesetzten Empfindens sein Glück davon nicht bloss hofft, sondern schon jetzt darin findet, sich als beseligt beurteilt und fühlt (3, 14), mitten im Leiden sich der himmlischen Herrlichkeit tröstet. Es ist richtig, dass der Gläubige in dem bereits an ihn ergangenen Ruf Gottes, also in schon vorliegender Heilserfahrung, eine Bürgschaft für fortgehende göttliche Bewahrung, also für sich fortsetzende und sich vollendende Heilserfahrung besitzt. Aber diese Anschauung vermählt sich (5, 10) aufs engste der anderen, wonach gerade die himmlische Herrlichkeit, zu der der Gläubige berufen ist, also der jetzt noch transsubjektive Heilsbesitz, ein Unterpfand dafür ist, dass der gegenwärtige Heilsstand keinen Abbruch erleidet.

### 3. Die Abhängigkeit der Heilserfahrung von der Heilsgeschichte.

Schon die alttestamentlichen Propheten haben das der Gemeinde der Gegenwart geschenkte Heil zwar nicht mit völliger 1 Petri 1, 10 ff.

Klarheit durchschaut, aber doch im voraus gekannt und kundgethan und damit der Zukunft Dienste geleistet (1, 10 ff.) Dass sie aber dazu im stande waren, verdankten sie der Wirksamkeit eben des Geistes in ihnen, welcher dem geschichtlichen Mittler des Heils zugehört und in der Gegenwart die Verkündiger des Evangeliums beseelt. Petrus könnte diesen Geist nicht schlechthin und ohne näheren Hinweis τὸ πνεῦμα Χριστοῦ nennen, wenn die Zugehörigkeit zu Christus ein nur einzelnes oder vorübergehendes und nicht das bleibende und bestimmende Moment in seinem Dasein wäre; mithin denkt er bei solcher Benennung nicht etwa an die Salbung Jesu mit heiligem Geist in der Taufe, sondern er redet von einem dieser innergeschichtlichen Beziehung vorangehenden, also übergeschichtlichen Verhältnis des Geistes und Christi zu einander; wie also der Geist, so ist ihm auch der Christus, dessen der Geist ist, präexistent. Dieser Geist und in ihm dieser Christus selbst waren schon vor der eigentlichen Heilszeit durch die Prophetie für die einstige Heilsverwirklichung thätig. Die Heilsgegenwart ist also Frucht einer auf sie hinzielenden, unter göttlicher Leitung sich vollziehenden Heilsgeschichte. Als Grundlage aller Heilserfüllung aber hat schon die Weissagung das durch den Gegensatz der Leiden und der Herrlichkeit hindurchgehende Leben des Messias erkannt.

Zwar ist dem Apostel die Empfindung davon nicht fremd, wie man aus der sittlichen Schönheit des tadellosen Lebens und geduldigen Leidens des Messias einen Antrieb zu eigener sittlicher Bewährung und zur Beharrlichkeit im Vertrauen auf Gott gegenüber allen Hemmnissen empfängt (2, 21 ff.; 3, 17 f.). Aber
1 Petri 3, 18. darin erschöpft sich seine Wertung des Lebens Jesu, seine Schätzung des „geschichtlichen“ Christus mit nichten. Jede Verbindung vielmehr, in welcher der Christ mit Gott steht, ist eine beabsichtigte Folge davon, dass Christus einen Tod erlitt, der in Beziehung zu Sünden stand insofern, dass er als Gerechter zu gunsten von Ungerechten starb (3, 18); das hinzugefügte ἅπαξ zeigt, dass damit etwas Einmaliges und Endgültiges geschah. Ohne dass man also in der genaueren Bestimmung des Gedankens weiter als Petrus selbst geht, erhellt doch aus dieser Koordination von Mittel und Zweck, dass eben die Sünde das war, was die Gemeinschaft des Menschen mit Gott hemmte, dass aber

durch den Tod des Gerechten diese störende Einwirkung beseitigt wurde. Das Blut dieses Gerechten vermag darum (nach 1, 2) jene sühnende Besprengung zu gewähren, mit welcher seine von Gott gewollte, vom Geist gewirkte und durch Christum vermittelte Zugehörigkeit zu Gott sich abschliessend begründet.

Geistliche Gesundung in der Bekehrung zu Christo ist gemeinsame Erfahrung der Christengemeinde. Zur Wirklichkeit aber wäre sie nach 2, 24 f. nie geworden ohne die historische Voraussetzung des Todesleidens Christi. Wenn nämlich der Apostel das als Eigenart des Christen bezeichnet, dass er „der Sünde entworden der Gerechtigkeit lebe", so ist dieser Ausdruck ersichtlich scharf pointiert; den Sünden, für welche der Mensch zuvor da war, wird die Gerechtigkeit gegenüber gestellt, in deren Dienst er als Christ eintritt, sodass sein Leben von nun an die sittliche Art der Gerechtigkeit an sich trägt. Dieser Gegensatz würde verwischt und abgestumpft, wenn in *ταῖς ἁμαρτίαις ἀπογενόμενοι* lediglich die Befreiung von der Schuld der Sünde ausgesagt wäre. Das *ἀπογίγνεσθαι*, das unter Umständen geradezu abscheiden, sterben bedeutet, bezeichnet vielmehr den völligen Abbruch aller der Beziehungen zur Sünde, welche dem vorigen Wandel ihren Charakter aufprägten. Nur soweit, als die Sünde so aufgegeben ist, kann sich (wie das Verhältnis des Partizipiums *ἀπογενόμενοι* zu *ζήσωμεν* zeigt) ein Leben für die Gerechtigkeit verwirklichen. Genau genommen deutet Petrus erst in v. 25 etwas darüber an, ob, bezw. dass solcher Umschwung eingetreten ist. Aber um so nachdrücklicher tritt nun in v. 24 hervor, dass eben dies das Ziel war, im Hinblick auf welches Christus gelitten hat, dass also die Erreichung desselben durchaus von dem Leiden Christi gerade in seiner hier geschilderten Eigenart abhängig ist. Unleugbar lehnt sich diese Schilderung nicht an das alttestamentliche Opferritual, sondern an Jesaja 53 an, wo schon die LXX das נָשָׂא mit *ἀναφέρειν* wiedergeben. Doch deckt sich trotzdem die hier vorliegende Ausdrucksweise mit der dortigen nicht völlig; denn hier erhält das *ἀνά* seine besondere räumliche Beziehung durch den Zusatz *ἐπὶ τὸ ξύλον*, während es dort lediglich zur Verstärkung des im Verbum selbst liegenden Begriffes dient; auch gibt der Zusatz *ἐν τῷ σώματι* unserer Stelle noch eine besondere Färbung. Aber soviel ist

1 Petri 2, 24 f.

gewiss, dass in der charakteristischen Nebeneinanderstellung ἡμῶν αὐτός auch hier der Gedanke der Stellvertretung und in dem ἀνήνεγκεν der Begriff einer freiwilligen Leistung hervorgehoben ist. „In seinem Leibe trug er unsere Sünden hinauf an das Holz", sodass also, was mit seinem Leibe geschah, zugleich an unseren Sünden sich vollzog; man könnte den Gedanken im Deutschen auch so wiedergeben, dass man sagt: „Unsere Sünden haben seinen Leib ans Kreuz gebracht"; nur müsste dazu noch das Moment der freiwilligen Leistung ergänzt werden. In der schmachvollen, von Christo selbst gewollten Kreuzigung seines Leibes vollzog sich ein auch von ihm gewolltes Vernichtungsgericht über unsere Sünde. Diese an sich seiende Bedeutung des Todes Christi steht aber in vollkommener Übereinstimmung mit dem Zwecke, dem sie dient. Erst kraft des Todes Christi kann der Mensch der Sünde entworden der Gerechtigkeit leben; denn erst durch ihn ist der Sünde jeder Anspruch an den Menschen und jede Fähigkeit, diesen Anspruch durchzusetzen, genommen, weil sie selbst der Vernichtung preisgegeben ist.

1 Petri 1, 18. Ganz ähnlich, wie hier, bringt Petrus 1, 18 das Bewusstsein des Christen, aus der knechtenden Macht der Sünde erlöst zu sein, in Zusammenhang mit dem Blute Christi, das also, wie es zu sühnender Reinigung dient (1, 2), so auch ein Mittel zur Befreiung von unwürdigen Fesseln ist (1, 18). Es ist dies aber wegen der religiös-sittlichen Fehllosigkeit Christi. Auch hier sagt Petrus nichts darüber, wie sich diese Beziehung zwischen dem Sterben Christi und der Befreiung des Menschen vermittle, sondern begnügt sich, letztere immer sich wiederholende Erfahrung unlöslich mit jener einmaligen Geschichtsthatsache zu verbinden. Was eben hier prinzipiell geschah, wirkt sich dort individuell aus. Daraus erhellt, wie falsch und dem energischen ἐλυτρώθητε nicht genugthuend es ist, wenn man (mit Beyschlag, Neutest. Theol. I, S. 387) sich jene Vermittlung so denkt, dass der sittliche Eindruck des Todesleidens sittlich befreiende Wirkung übe, oder auch wenn man (mit Weiss, Bibl. Th. S. 169) erklärt, dass die Botschaft von dem sühnenden Tode Christi mit einer zwingenderen Macht, als sie der bisherige Wandel übte, den Gläubigen veranlasse, sich von der Sünde zu scheiden. Denn

nicht, dass der Gläubige sich erst von der Sünde scheidet, ist hier die Hauptsache; sondern sagen soll er sich, dass er, sofern er nur überhaupt ein Gläubiger ist, schon vordem (vgl. den Aorist) von der Sünde durch das Blut Christi befreit ward. Nicht sittliche Aufgabe bloss oder sittlich-ästhetische Empfindung, sondern reales Errettungshandeln Gottes steht dem Petrus vor der Seele.

Ist demnach jegliche Art Befreiung von der Sünde, deren der Christ sich bewusst sein kann, an den Tod Christi geknüpft, so wäre die Hoffnung, zu der er sich wiedergeboren weiss, ganz unmöglich ohne die Auferstehung desselben (1, 3 f. vgl. S. 18 f.). Sie ist die objektive Voraussetzung für alles Thun Gottes, wodurch er dem Menschen zum Besitz lebendiger Hoffnung verhilft, ihn für das himmlische Erbe beruft und bereitet. Erst der Eintritt Christi also in die Welt der δόξα und des πνεῦμα hat auch für andere dieses Gebiet eröffnet. — Wer sich taufen lässt, der erbittet sich dadurch mit Erfolg gutes Gewissen; dadurch rettet die Taufe den Menschen in die Gemeinschaft Gottes (3, 21). Aber so eng anderwärts die Entlastung von Schuld mit dem Tod Christi in Zusammenhang gebracht ist, hier erscheint die gleiche Wirkung ganz an die Thatsache der Auferstehung desselben gebunden. Ja dieses Ereignis und die damit zusammenhängende Verherrlichung Christi ist von so fundamentaler Bedeutung, dass erst dadurch Gott ein Gegenstand des Glaubens und der Hoffnung für den Menschen, also dessen ganzes religiöses Verhältnis zu Gott nur kraft der Verherrlichung Christi denkbar ist (1, 21). Hier nämlich πίστιν als Subjekt und ἐλπίδα als Prädikat zu nehmen, wird nicht so sehr durch die Stellung von εἰς θεόν, welches man in diesem Falle allerdings doch lieber unmittelbar nach πίστιν sehen würde, als dadurch verwehrt, dass πίστις und ἐλπίς, ohnehin nächst verwandt, gerade bei Petrus als untrennbar erscheinen; denn Glaube ist auch für Petrus nicht einfach Vertrauen auf Gott (vgl. S. 26), sondern Zuversicht zu Gott als dem Geber und Bewahrer des Heils; dieser Glaube nimmt daher, sofern das Heil noch zukünftig ist, von selbst den Charakter der Hoffnung an.

1 Petri 1, 3; 3, 21.

1 Petri 1, 21.

Gerade so aber endlich, wie der gegenwärtige Heilsstand von objektiven Thatsachen der Vergangenheit, dem Tode und der Auferstehung Christi, bedingt wird, ist auch die zukünftige Voll-

endung des Heils an eine äussere Thatsache, nämlich die *ἀποκάλυψις Ἰησοῦ Χριστοῦ* gebunden. (Dass dieser Begriff auch in 1, 13 eschatologisch zu nehmen ist, zeigt die Vergleichung mit 1, 7 und 4, 13 und die Verbindung mit *ἐλπίσατε*.) Die Auferstehung Christi war nämlich nicht einfache Wiederbelebung desselben, sondern Überführung aus einer Daseinsform, welche an der *σάρξ* die sie bestimmende Macht hatte, in eine höhere, welche den Stempel des *πνεῦμα* trägt (3, 18). In dieser waltet er zur Rechten Gottes, erhoben über alle anderen himmlischen Gewalten, im Besitze göttlicher Herrlichkeit (1, 21; 5, 1). Wenn er in diesem seinem Herrlichkeitsdasein einmal sich nicht mehr wie jetzt (1, 8) der sinnlichen Wahrnehmung entziehen, sondern hervortreten wird, dann erst, aber dann auch gewiss tritt für den Gläubigen das *τέλος σωτηρίας* ein, auf welches hin Gott ihn bewahrt.

So ist es denn die Person Christi, in der Heilsbesitz, Heilserfahrung und Heilshoffnung ihren ausschliesslichen Quellort haben; er heisst darum der Eckstein, welcher den nicht zu schanden werden lässt, der ihm vertraut (2, 7; 4, 11; 5, 10). Aber er ist das nur vermöge des Gegensatzes der *παθήματα* und der *δόξα*, in dem sich sein Leben bewegt hat; dieser Gegensatz bildet darum den eigentlichen Inhalt der Heilsverkündigung (1, 11; 4, 13; 5, 1) und ist bestimmt, sich ab- oder nachbildlich bei den an Christum Gläubigen zu wiederholen (1, 7; 2, 21; 3, 17; 4, 1; 5, 1. 4. 10). Doch liegt in diesem Übergang aus Leiden in Herrlichkeit nur die spezielle Form eines noch allgemeineren Gegensatzes vor, nämlich des von sarkischer und pneumatischer Seinsweise, der an dem Leben Christi erstmals und typisch zur Verwirklichung gelangt ist (3, 17; 4, 6). Jene ist durch den Tod beendet, um diese anbrechen zu lassen, in welcher Christus nun, wie er am Beginn derselben hinabwirkte zu den Geistern im Gefängnis, so weiterhin an seiner Gemeinde sich als *ἀρχιποίμην* bethätigt (3, 19; 5, 4). Endlich aber steht dieses Leben nach 1, 20 vgl. mit 1, 12 noch unter einem anderen Gegensatze: die Messiasstellung Jesu Christi durchläuft nämlich zwei wohl zu trennende Perioden, eine erste von Ewigkeit her beginnende, in welcher er dieselbe nur als etwas ihm von Gott zugedachtes besitzt, und eine zweite, die ihn in einem bestimmten Zeitraum der Geschichte in der Welt als Messias offenbar werden liess.

Es ist also gewiss der geschichtliche Christus, an welchen alles Heil anschliesst, aber dieser geschichtliche Christus in dem unentbehrlichen Charakter vollkommener Heiligkeit (1, 19; 2, 22) und ohne Lösung dieses historischen Vordergrundes von seinem ewigen Hintergrunde. Denn dieser Christus gehört, wiewohl dem Bereiche der Welt entrückt, darum doch nicht der Vergangenheit an, sondern wirkt, wie er ein vorgeschichtliches Dasein besass, so nun als der Auferstandene in übergeschichtlicher und überweltlicher Gegenwart, der unsichtbare, aber reale Gegenstand gläubiger Liebe (1, 8).

Erst wenn man dies festhält, ermöglicht sich das Verständnis einer schon mehrfach erwähnten, sehr beachtenswerten Thatsache. Ich meine die unmittelbare Verbindung, in welche Petrus die Heilserfahrung der Gegenwart mit den Thatsachen der Vergangenheit bringt. Ohne dass ein Priestertum, aber auch ohne dass die Gemeinde als Vermittlerin dazwischen tritt, fliesst ihm das jetzige Heil aus der dereinstigen Heilsgeschichte. Nicht als ob nun eine Brücke von jener Vergangenheit zu dieser Gegenwart gar nicht vorhanden wäre. Wir werden ja im folgenden Kapitel noch davon zu reden haben, wie beides subjektiv sich vermittle. Aber der Umstand, dass der Apostel so ganz über die Zwischenursachen hinwegsehen und an jenen Anfang gleich so energisch dieses Ende anknüpfen kann, wie er es z. B. 1, 3. 18; 2, 24 thut, zeigt doch aufs deutlichste, wie sehr ihm der Gedanke in Fleisch und Blut übergegangen ist, dass man es im Christentum nicht mit einer abgeschlossenen, toten heilsgeschichtlichen Vergangenheit, sondern mit einem kraftvoll fortwirkenden Heilsbestand, besser mit einem lebendig und wirksam gegenwärtigen Heiland zu thun habe. Zugleich aber ist unverkennbar, wie sehr auch hier, bei diesem Rekurs auf die Heilsgeschichte und die Heilsfaktoren, der Glaube das Gebiet des persönlich Erfahrbaren kühn überschreitet und sich in den weiten Bereich der transsubjektiven Wahrheit mit freier Gewissheit erhebt.

### 4. Die subjektiven Voraussetzungen der Heilserfahrung und der Grund der christlichen Gewissheit überhaupt.

Der Besitz christlicher Hoffnung ist an und für sich eine Gabe Gottes durch die Wiedergeburt (1, 3). Aber so wenig sie sich darum dem denkenden Geiste entzieht (vgl. S. 20), so wenig ist sie unabhängig von dem freien Verhalten des Menschen. Vielmehr zeigt die Mahnung in 1, 13, man solle die zukünftige Gnade in vollkommener Weise zum Ziel seiner Hoffnung machen, dass es darauf ankommt, ob der Mensch die ihm geschenkte Hoffnung mit geistiger Frische und ungehemmtem Wollen behauptet. — In bisheriger Heilserfahrung liegt für den Christen eine kräftige Bürgschaft für ihre Vervollkommnung; aber solches Wachstum zur Heilsvollendung hin ist durchaus von der eigenen Bethätigung des Menschen abhängig, nämlich von seinem Verhalten zu der im Wort ihm dargebotenen Lebensmilch (2, 2). — Befreit weiss sich der Gläubige von beherrschender Sündenmacht kraft des Blutes Christi. Aber deswegen ist der Kampf gegen die Sünde für ihn noch nicht zu Ende. Jene Freiheit stellt ihm vielmehr nun die Aufgabe, fortgehend sich sittlich rein und unabhängig zu erhalten (1, 19 vgl. mit 1, 14; 2, 11); so erst wird er seiner Freiheit wirklich mächtig und inne. — Der vom Geist Geheiligte muss doch erst in allem seinem Wandel heilig werden (1, 2 mit 1, 15). Das gute Gewissen ist eine durch die Taufe erlangte Gabe; aber es gilt, in den Schwierigkeiten des Lebens es zu behaupten (3, 21 und 3, 16).

Es ist ein geradezu allgemeines Gesetz, das sich in all diesen Einzelbeziehungen uns enthüllt. Vom ganzen Bereich, Fortgang wie Anfang der Heilserfahrung gilt, dass sie entsprechendes persönliches Verhalten voraussetzt. Dass Jesus uns Gott zuführe, ist zusammenfassender Ausdruck aller gegenwärtigen und künftigen Heilserfahrung (3, 18). Aber Bedingung dafür ist doch des Menschen eigenes Hinzutreten zu Christo (2, 4), welches schon insofern eine bedeutsame freie That ist, als er sich damit dem Verwerfungsurteil widersetzt, das die Menschen insgemein über Christum ausgesprochen haben. Nur ein anderer

Ausdruck dafür ist es, wenn als Mittel zur Seligkeit der Glaube gefordert wird (2, 6; 1, 5; 1, 6 ff.). Freilich ist gerade auch der Glaube, dieses zentrale religiöse Verhalten, im letzten Grunde eine Wirkung Gottes im Menschen (1, 5). Aber wenn nun auch die psychologischen Entwickelungen, in welchen der Mensch zum Glauben kommt, nicht dargestellt werden, so wird doch klar, dass der Glaube um jenes göttlichen Ursprungs willen nicht aufhört, persönliche, freie That des Menschen zu sein, Da Petrus die Versuchung als eine Probe des Glaubens betrachtet, so muss ihm der Glaube wesentlich Zuversicht zu Gott sein (1, 6 f.), ein Vertrauen, dessen Grund sowohl wie dessen Objekt Christus ist (2, 6 und 1, 8), also unmittelbares persönliches Verhältnis zu Christo und Gott. Sein sittlich freier Charakter aber wird vor allem offenbar in seiner Verwandtschaft mit dem Gehorsam (1, 2; 2, 8; 1, 22; vgl. auch 5, 9). Ist aber solches Glauben die bleibende Grundlage des Christenlebens, so erhellt, dass Petrus sich die Heilserfahrung nicht als ein unwiderstehliches oder unbegreifliches Erlebnis, das über den Menschen kommt, sondern als in jedem Falle und auf allen Punkten durch des Menschen freies Verhalten vermittelt denkt.

Dann aber entsteht die Frage, woran der Glaube seine Norm und die Bürgschaft für die Gewissheit habe, die er in sich trägt. Allgemein ausgedrückt: in Christo und zwar in ihm als dem Träger der konkreten Fülle geschichtlicher Thatsachen, die der dritte Abschnitt kennen lehrte. Speziell aber ist die dem Glauben korrelate Grösse das göttliche Wort. Schon das alttestamentliche Wort ist Glaubensautorität; das geht aus der intensiven Verwendung des Alten Testaments bei Petrus hervor.*) Dieses aber findet seine Erfüllung in Christo. Die Verkündigung von ihm, ebenso vom Geist gewirkt wie die alttestamentliche Prophetie und darum schlechthin Wort Gottes genannt (1, 11 f.; 1, 22), ist daher die eigentliche Grundlage der Glaubensgewissheit, die feste Norm des Glaubensinhaltes, die den Menschen neuschaffende lebendige Kraft. Dem Menschen ziemt gegenüber diesem Evangelium der Gehorsam, d. h. nicht bloss Befolgung seiner ethischen Anforderungen, sondern freie Anerkennung der

*) Vgl. darüber: Clemen, Der Gebrauch des Alten Testaments in den neutestam. Schriften. Gütersloh 1895. S. 143 ff.

in ihm gegebenen Wahrheit, gläubige Bejahung des gerade hier und gerade so in solchem Thatsachenkomplex gegebenen Heils (1, 22; vgl. 2, 8). Dieses Wort ist also historischer Bericht von Christo, aber doch nicht blosse Wiedergabe des Thatsachenbestandes, der sich um seine Person herlegt; vielmehr schliesst es (vgl. das εἰδότες in 1, 18) eine bestimmte Wertung und Deutung dieser Thatsachen ein. Der Gehorsam, der zum heilschaffenden Glauben führt, begreift daher gleichfalls beides in sich, die Überzeugung von der historischen Gewissheit jener Thatsachen und die Anerkennung ihrer heilschaffenden Bedeutung.

Überblickt man das Ganze, so sieht man, dass die Heilserfahrung des Christen nur unter dem Ineinander einer Reihe teils objektiver, teils subjektiver Faktoren zu stande kommt. Eine geradezu klassische Stelle, dies anschaulich zu machen, ist 1, 22 f., wo in zwei Reihen das Thun des Menschen behufs Ergreifung und Bewahrung und das Thun Gottes am Menschen behufs Darreichung des Heils geschildert ist. Es war nicht die Aufgabe der apostolischen Verkündigung, dieses Ineinander begrifflich zu sondern, unter „theologischen“ Gesichtspunkten zu ordnen. Man darf aber vielleicht hoffen, den Sinn des Apostels zu treffen, wenn man sagt: Subjektive Grundlegung zur Erreichung des Heils geschieht durch willige Hinnahme der im Wort geoffenbarten Heilswahrheit; darin begründet sich mir ein gläubiges Vertrauen zu Gott als meinem Vater und zu Christo als dem Heiland und Herrn; daraus wieder fliesst Verwirklichung des Heils an mir im allgemeinen und Erfahrung des Heils durch mich im besonderen, schliesst sich mir also der ganze weite Bereich des göttlichen Gnadenwerkes innerlich auf; stehe ich aber so in Glauben und Gehorsam, so bewährt es sich mir im Herzen auch als Thatsache, dass das alles nicht meine eigene freie Schöpfung, sondern kraft einer Wirkung Gottes auf mich in mir zu stande gekommen ist; und diese Wirkung ist so gross und neu und von allem bisherigen so unterschieden, dass sie mit Recht eine Wiedergeburt heisst. Bringen es dabei die gegenwärtigen Verhältnisse notwendig mit sich, dass der Christ sich eines Zwiespaltes zwischen seiner Heilserfahrung und seinem Heilsrecht bewusst wird, so getröstet die Christenhoffnung sich zukünftigen Ausgleichs. Eine Bürgschaft dafür hat sie zwar auch schon an dem

gegenwärtig erlebten Heilswirken Gottes, aber wesentlich und in erster Linie doch an dem Wort, welches wie von vergangenem und jetzigem, so auch von zukünftig abschliessendem Heilswirken Christi zu reden hat. Aus dem Wort von Christo also als aus der objektiven Norm des Glaubens leitet sich letztlich alle bisherige Heilserfahrung, alle dem augenblicklichen Empfinden entgegengesetzte Selbstbeurteilung, alle Gewissheit vergangener Heilsbeschaffung und zukünftiger Heilsvollendung ab.

---

## B. Der 2. Brief Petri.

Der 2. Brief Petri weist hinsichtlich unseres Themas alles Wesentliche dessen auf, was wir dem 1. entnehmen konnten. Besitz von Gnade und Heil kennzeichnet den Christen (1, 2); er hat eine göttliche Berufung und Erwählung erfahren und darin Gottes *δόξα* und *ἀρετή* an sich thätig gesehen (1, 3; 1, 10. Vgl. 1 Petr. 2, 9); die Gewissheit der Vergebung alter Sündenschuld wohnt in ihm (1, 9). Aber nicht bloss der Besitz dieser Heilsgüter ist Gottes Gabe, sondern auch der Glaube, durch den man sie erlangt, ist dem Menschen bewusst als Christi Wirkung in ihm (1, 1). Überhaupt ist es Gottes Macht, welche alles zum Leben und zur Gottseligkeit dienende gewährt (1, 3). Man braucht sich nur an die ganz analoge Stelle 1 Petri 1, 5 und unsere dortigen Bemerkungen (S. 18 f.) zu erinnern, so wird man erkennen, dass, wenn 1, 3 als Mittel zu solcher Ausrüstung durch Gott die *ἐπίγνωσις Ἰησοῦ χριστοῦ* oder *θεοῦ* genannt wird, dann dieselbe ebenso wie dort die *πίστις* als göttliche Wirkung im Menschen gedacht und der Begriff der *ἐπίγνωσις* dem der *πίστις* nahe verwandt ist: Gott hilft dem Menschen dadurch zum Heil, dass er ihm Erkenntnis seiner und Christi gewährt. Diese Erkenntnis ist nicht Aneignung einer Theorie über Gott und Christum, sondern auf Frucht und Thätigkeit hinzielende (1, 8), also praktische, Leben und Gottseligkeit wirkende (1, 3), auf den Weg

der Gerechtigkeit führende und heiliger Ordnung unterwerfende (2, 21), von weltlicher Befleckung scheidende (2, 20), in das Wesen eindringende (ἐπιγν.), also in völlige und innere Verbindungen bringende Erkenntnis (vgl. Matth. 11, 27). Als solche grundlegende, Geist und Willen umfassende Beziehung zu Gott ist sie nicht bloss Anfang, sondern auch Mittel zum Fortgang aller Heilserfahrung (1, 2).

So sehr aber das Heil schon gegenwärtig ist, so sehr bedarf es doch noch künftiger Vollendung, ist also einstweilen nur als Hoffnung oder Verheissung vorhanden. Nun tritt zwar der Begriff der Christenhoffnung im zweiten Briefe zurück, weil hier die Verhältnisse andre sind als im ersten. Aber der Gedanke zukünftiger Heilsvollendung fehlt hier so wenig wie dort. Sie wird den Gläubigen dem in der Welt durch Lust herrschenden Verderben definitiv entnehmen und ihn göttlicher Natur teilhaftig machen (1, 4); sie bringt den Eingang in das ewige Reich des Herrn und Heilandes Jesu Christi (1, 11). Wie ferner das Heil überhaupt an die Person Christi, unsres Gottes und Heilandes, geknüpft ist (1, 2), der uns erkauft hat (2, 1), so ist die Heilsvollendung insonderheit von der Zukunftsthatsache seiner Wiederkunft abhängig (3, 1 ff.). Ja, diese wird ausser der ewigen Errettung aller Gläubigen eine Erneuerung der ganzen Natur herbeiführen (3, 2 ff.). Allerdings ist auch hier der Besitz des Heils und jede Heilserfahrung bedingt durch das persönliche Verhalten des Menschen; es gilt, die Berufung und Erwählung festzumachen, den Glauben in der ganzen Fülle der aus ihm erwachsenden Tüchtigkeit fruchtbar zu erweisen (1, 10; 1, 5). Die Gewissheit des Heils ist aber darum doch nicht im Menschen begründet, sondern ruht auf äusseren Autoritäten. Die Thatsachen des Lebens Jesu (1, 16), die grosse Vergangenheit desselben wie seine herrliche Zukunft, überhaupt die Erhabenheit seiner Person sind die Bürgschaften für das, was der Glaube besitzt und erhofft; sie sind dem Gläubigen aber gegenwärtig in der Heilsverkündigung von Christi *δύναμις* und *παρουσία*, die dem alttestamentlichen Wort an die Seite tritt (1, 16; 3, 2). Ein wesentliches Stück dieser Verkündigung sind die *ἐπαγγέλματα* (1, 4); ihr autoritativer Charakter anderseits macht sie zur *ἁγία ἐντολή* (2, 21).

Es ist bemerkenswert, wie sehr in beiden Briefen der gleiche Pulsschlag religiösen Lebens zu fühlen ist. Wir blicken durch sie in einen reichen inneren Besitz des Christen, der in den Tiefen der Ewigkeit wurzelnd in einer erhabenen Geschichte der Welt einheimisch ward, durch göttliche Veranstaltung dem einzelnen zufällt, aber über die Gegenwart hinaus in eine herrlichere Zukunft weist. Nicht auf Spekulationen, sondern auf dem festen Boden historischer Thatsachen ruht ein Glaube, der samt aller Wahrheit, die er in sich schliesst, zwar freie That, aber nicht eignes Produkt des Menschen, sondern Gabe göttlicher Offenbarung ist, und mit einer Gewissheitsenergie, die durch keine kritischen Reflexionen gelähmt ist, die Grenze zwischen Subjektivem und Transsubjektivem ebenso wie zwischen Gegenwart und Zukunft überschreitet, um in beiden Gebieten mit gleicher Sicherheit sich zu bewegen.

Drittes Kapitel.

# Das Zeugnis des Paulus von der persönlichen Heilserfahrung.

Damit die zusammenfassende biblisch-theologische Darstellung selbst nicht allzu unübersichtlich werde, wird es angezeigt sein, zunächst sich über den Sinn der wichtigeren, in Betracht zu ziehenden Einzelaussagen zu verständigen.

## A. Erörterung der wichtigeren Einzelzeugnisse von der Heilserfahrung.

1 Thess. 1, 2–7. Wie sehr in 1 Thess. 1 die Aussagen von v. 5 u. 6 inhaltlich zusammengehören, kann man daraus abnehmen, dass der gleiche Parallelismus apostolischer Wirksamkeit und gemeindlicher Empfänglichkeit auch in 1, 9, vor allem aber in der umfassenden Darlegung des zweiten Kapitels begegnet. Dann wird man jene beiden Verse aber auch grammatisch zusammen- und also auch v. 6 dem ὅτι in v. 5 unterordnen müssen. Wie dieses ὅτι freilich zu verstehen sei, das hängt enge mit der Auffassung des Begriffes ἐκλογή in v. 4 zusammen. Wäre nämlich ὅτι rein begründend, so müsste man den Begriff ἐκλογή, welche ja für Paulus in diesem Falle erst durch Schlussfolgerung aus den in v. 5f. benannten Thatsachen feststünde, auf etwas anderes als auf eben diese Thatsachen, auf etwas hinter oder über ihnen Liegendes, also auf die ewige Erwählung durch Gott beziehen.

Indessen ist leicht zu sehen, dass solcher Rekurs von dem geschichtlichen Begebnis der Bekehrung auf den ewigen Hintergrund desselben im Ratschluss Gottes, so gewiss er an sich ein paulinischer Gedanke ist, weder an unserer Stelle weiter verwertet wird noch in 1 Thess. wiederkehrt. Auch die sprachliche und inhaltliche Analogie von 2, 1 (*οἴδατε ... τὴν εἴσοδον ... ὅτι ...*) spricht für eine andere Auffassung. Vor allem aber ist zu beachten, dass der Begriff *ἐκλογή* die Bedeutung der ewigen, vorgeschichtlichen Erwählung doch nur dann gewinnt, wenn der Leser entweder ausdrücklich wie Eph. 1, 4 oder durch den Zusammenhang wie in Röm. 9 und 11 in die Zeit vor der geschichtlichen Verwirklichung der göttlichen Absichten verwiesen wird. Das ist aber hier so wenig wie in 1 Kor. 1, 27 f. der Fall. Demnach bezeichnet *ἐκλογή* hier dasjenige geschichtliche Thun Gottes, wodurch er die Angeredeten zu seinen Auserwählten gemacht hat. Dass sich Paulus dessen als einer wirklichen Thatsache bewusst sein darf, ist ihm nach v. 4 Anlass zu Dank gegen Gott. In dem auf *εἰδότες* folgenden Satz mit explikativem *ὅτι* aber (zur Konstruktion vgl. noch Gal. 1, 13; Eph. 3, 2) wird nun erklärt, durch welches Doppelte jene Thatsache sich vollzogen habe. Dies Doppelte also ist es letztlich, was zu wissen den Apostel zum Danke stimmt. Es ist aber zunächst die Art, wie er mit seinen Genossen das Evangelium in Thessalonich verkündigte. Bloss das letzte der drei Glieder, in denen diese beschrieben wird, schildert den subjektiven Gemütszustand der Prediger, und zwar als volle freudige Zuversicht, nicht bloss lebendige Gewissheit von der Wahrheit dessen, was sie reden, sondern zugleich zuversichtliche Erwartung gesegneter Wirkung desselben. Im Unterschied davon sagt das erste Glied (*οὐκ ἐν λόγῳ μόνον, ἀλλὰ καὶ ἐν δυνάμει*, denn so muss geteilt, nicht aber darf das *ἐν λόγῳ* als Gegensatz auch zu *ἐν πνεύματι ἁγίῳ* oder gar zu *πληροφορίᾳ πολλῇ* genommen werden; vgl. 1 Kor. 4, 19 u. 20), dass die Thessalonicher, als ihnen das Evangelium verkündigt wurde, nicht bloss ein Wort zu hören, sondern auch eine Kraft zu spüren bekamen, beschreibt also die objektive Beschaffenheit des Evangeliums als mächtig wirkender Wahrheit. Beides aber, die letztere wie jener subjektive Gemütszustand, hat seine gemeinsame Wurzel, wie das eben deshalb wohl in die Mitte gestellte

Glied besagt, an dem heiligen Geiste. Dazu kommt aber nun als zweites die Art, wie die Thessalonicher das Evangelium aufgenommen haben, v. 6. Allerdings ist hier, wenn das δεξάμενοι als Erläuterung des μιμηταὶ εγενήθητε verstanden wird, der Begriff der Nachahmung insofern nicht streng gefasst, als das Vorbild des Apostels und vollends des Herrn selbst nicht in freudiger Aufnahme, sondern in todesmutiger Verkündigung des Wortes liegt. Diese etwas lose Art des Ausdrucks wäre nicht vorhanden, wenn, wie Bornemann will, δεξάμενοι dem εγενήθητε zeitlich voranginge, das Partizipium also nicht durch „indem“ = „dadurch, dass“, sondern durch „nachdem“ aufzulösen wäre.*) Allein in diesem Falle würde μιμηταὶ ἐγενήθητε inhaltlich so entleert oder wenigstens so unbestimmt werden, dass man nicht verstünde, woran Paulus dabei denke, während an den anderen Stellen, wo Paulus sich ähnlich ausdrückt, gerade der Zusammenhang den Begriff der Nachahmung sehr wohl näher bestimmt; auch würde man, wenn das μιμηταὶ ἐγ. sich auf die im ganzen Christenstand, also fort und fort sich bewährende Nachfolge des Apostels und des Herrn und nicht auf einzelne bereits geschichtliche Vorkommnisse bezöge, doch wohl statt εγ. ein ἐστέ erwarten. Nicht „nachdem“ also, sondern „dadurch, dass“ sie unter vieler Bedrängnis das Wort doch mit einer Freude aufnahmen, die nur durch Wirkung heiligen Geistes erklärlich ist, sind die Hörer des P. zu Thessalonich seine und, was noch mehr sagen will, des Herrn Nachahmer geworden.

Mit Freuden ruft hier der Apostel die Vorgänge in sein Bewusstsein zurück, unter denen sich die Erwählung der Th. vollzog. Er durfte damals erfahren, wie der Geist Gottes ihn selbst mit Gewissheit beseelte und wie in dem Worte, das er redete, zugleich herzbewegende Kraft sich kundgab; er durfte es erleben, dass der Geist Gottes so auf die Hörer wirkte, dass sie das ihnen verkündigte Evangelium trotz der äusseren Ungelegenheiten, in die sie sich dadurch brachten, mit Freuden als Wahrheit sich gesagt sein liessen, weil sie darin ihr Heil fanden. So also kam es bei ihnen zur Erwählung, dass in dem äusseren

*) Vgl. dazu, dass das Part. Aor. nicht notwendig dem Hauptverbum vorangeht: Blass, Grammatik des neutest. Griechisch § 58, 4 S. 193.

Hören des Wortes zugleich eine Innenwirkung des Geistes auf sie sich vollzog, welche Macht über ihren Willen übte und sie mit Lust auf das eingehen liess, was ihnen verkündigt wurde. Indem Gott aber solche Predigt ihnen zukommen liess und solche Wirkung durch seinen Geist auf sie übte, ist er selbst, wie Paulus in voller Plerophorie sich und damit auch den Th. sagt, an ihnen handelnd geworden und hat sie zu seinen Auserwählten gemacht. Das geschah aber unter solcher Wahrung ihrer Selbstbestimmung, dass ohne ihr williges Hinnehmen des Wortes die göttliche Erwählung sich nicht hätte vollziehen können, ja dass P. das, was Gott durch Geist und Wort in ihnen wirkte, doch zugleich als Bethätigung ihrer eigenen, religiös-sittlichen Energie in der Trias des Glaubens, der Liebe und der Hoffnung dankbar vor Gott rühmen darf (1, 3).

Seine sittlichen Anforderungen an die Christen zu Thessalonich begründet Paulus in 1 Thess. 4, 7 f mit der Erinnerung an die Art ihrer Berufung durch Gott. Den Wechsel der Präpositionen dabei, wie man auch neuerdings wieder gethan hat, aus einer blossen Nachlässigkeit des Stils zu erklären, geht jedenfalls so lange nicht an, als eine sachgemässere Deutung noch möglich ist. Nun gebraucht Paulus in der That sehr häufig ἐν mit dem Dativ eines Abstraktums in Verbindung mit einem Verbum, um dadurch ein die Handlung begleitendes Verhalten oder Gesinnt- oder Gestimmtsein zu bezeichnen (vgl. Gal. 1, 6. 6, 1. Röm. 1, 27. 7, 6. 9, 22. 15, 29 etc.). Demgemäss ist auch unsere Stelle dahin zu verstehen, dass der Berufung der Christen durch Gott ein ἁγιασμός zur Seite geht, womit also dann nicht die dem Menschen inhärierende Eigenschaft der Heiligkeit gemeint sein kann, die ja immer erst eine Folge jener Thätigkeit wäre und von Paulus auch sonst nicht mit ἁγιασμός, sondern mit ἁγιωσύνη (1 Thess. 3, 13) oder ἁγιότης (nach der wahrscheinlich richtigeren Lesart 2 Kor. 1, 12) bezeichnet wird, ebensowenig als es noch notwendig ist, ἐν seinem Sinn und seiner sonstigen Verwendung entgegen als Bezeichnung des Zieles zu fassen. Nähme man nun ἁγιασμός in dem passiven Sinn des Geheiligtwerdens, so entspräche das vielleicht besser der Analogie von 4, 3 und 4, 4, keinesfalls aber der von 2 Thess. 2, 13, würde auch den Ausdruck mit unnötiger Kompliziertheit belasten, den Zusammenhang mit

1 Thess. 4, 7 f.

dem folgenden Verse lockern und zwänge zu übersehen, dass bei der oben beschriebenen Ausdrucksweise das mit ἐν angefügte Abstraktum immer eine Handlung oder Gesinnung des Subjekts bezeichnet. Alle diese Bedenken fallen bei Annahme aktiver Bedeutung für ἁγιασμός hinweg: als Gott die Christen berief, geschah es nicht behufs Unreinigkeit, sondern so, dass sich damit ein heiligendes Handeln Gottes an den Berufenen verband, wodurch sie der Weltzugehörigkeit entnommen und in die Gottzugehörigkeit versetzt wurden (vgl. zur Bestätigung 1 Thess. 5, 23 und die Bezeichnung der Christen als κλητοὶ ἅγιοι Röm. 1, 7. 1 Kor. 1, 2). Paulus könnte solches Thun Gottes kaum zur Begründung sittlicher Pflichten des Menschen heranziehen, wenn er damit blosse äussere Weihe gemeint hätte. Aber auch allein an die Taufe zu denken, hätte man erst dann ein Recht, wenn auch das καλεῖν, welches ja in seinem ganzen Verlauf vom ἁγιασμός begleitet ist, lediglich in der Tauf-Handlung sich vollzöge. Da das nicht der Fall ist, so darf man auch den Begriff von ἁγιασμός nicht in der Art einengen. Durch die Predigt des Wortes ebensogut wie durch das Wasserbad macht ja Gott diejenigen, die seiner Berufung folgen, zu seinen Heiligen. Das damit bezeichnete Verhältnis zu Gott ist völlig real, aber kein bloss objektives, sondern hat eine subjektive Innenseite. Das erhellt aus v. 8, der gerade auf Grund des in v. 7 geschilderten Handelns Gottes diejenigen, welche die sittlichen Anforderungen der Apostel für nicht vorhanden oder nicht verbindlich erachten, einer Missachtung Gottes schuldig erklärt, die um so schwerer wiegt, als Gott dieselben ja nicht bloss als fordernder, sondern als gebender (καὶ διδόντα) stellen lässt, nämlich als derjenige, der seinen Geist, den heiligen, und mit ihm die Kraft zur geforderten sittlichen Reinheit darreicht. Das καί vor διδόντα hat also seinen Gegensatz nicht in v. 7, wo ja von keiner Aufgabe die Rede ist, sondern in der stillschweigenden Erinnerung an das, was in v. 3 von der Forderung Gottes gesagt war; zu v. 7 verhält es sich vielmehr bestätigend (= ja auch). Vgl. zu dem καί auch das καί in 2 Thess. 1, 5: ὑπὲρ ἧς καὶ πάσχετε. Aus dem ganzen Zusammenhang aber geht hervor, dass der innere Kern jenes ἁγιασμός eben die Darreichung des heil. Geistes ist. Das Präsens διδόντα endlich erklärt sich daraus, dass in v. 8

dasjenige in Form einer allgemeingültigen Aussage über gleichbleibende Thatbestände gebracht ist, was in v. 7 in seinem geschichtlichen Grunde dargestellt war.

Wenn Paulus mithin hier bei seinen Lesern an das Bewusstsein appelliert, sie seien von Gott berufen, so traut und mutet er ihnen die Gewissheit zu, dass in der Thätigkeit, welche er und seine Genossen bei ihnen entfaltet haben, Gott selbst und unmittelbar mit ihnen gehandelt hat, eine Wahrheit, von welcher er hier insonderheit auf die sittlichen Forderungen Anwendung macht, die einen Bestandteil seiner evangelischen Verkündigung bilden. Diese Anerkennung der göttlichen Autorität, die dem Menschen im Evangelium gegenübertritt, ist aber keine rein äusere, sondern verbindet sich mit dem Erlebnis einer Innenwirkung Gottes, wodurch er dem Menschen seinen Geist gibt. Paulus dürfte von der Erinnerung daran keine Unterstützung für seine sittlichen Anforderungen erwarten, wenn er nicht bei seinen Lesern eine Erfahrung davon voraussetzen dürfte, dass eben dieser in ihnen lebende Geist auch seinerseits jene Anforderungen der apostolischen Predigt bejahe und auf ihre Erfüllung hin thätig sei (vgl. das *Θεοδίδακτοι* in v. 9). Andrerseits reflektiert sich in diesem inneren Besitze die allgemeine Thatsache eines neuen Verhältnisses, in das sie durch Gott zu Gott geführt worden sind. Das Bedeutsame aber der ganzen Gedankenverknüpfung liegt darin, dass die Vergewisserung über sittliche Verpflichtungen sich an das innere Erlebnis der Heiligung (welches freilich kein bloss innerliches ist) anschliesst.

Aus dem Zusammenhang mit v. 3 geht hervor, dass in 1 Thess. 5, 4 mit *σκότος* der Zustand derjenigen benannt wird, welche in Verblendung und falscher Sicherheit ohne Ahnung der kommenden Gerichte dahinleben und so einem Verderben entgegengehen, das der Tag des Herrn ganz plötzlich über sie bringen wird. Wenn die Christen als nicht in solchem Zustand befindlich bezeichnet werden, so will also damit gesagt sein, dass sie über jene Ahnungs- und Sorglosigkeit hinaus sind, weil sie Unterweisung über den Tag des Herrn empfangen haben. Diese im Evangelium gegebene Aufklärung (vgl. 1, 10) ist also zunächst das Licht, dessen Söhne die Leser in v. 5 heissen. Eben dieser Ausdruck *υἱοὶ φωτός* aber, desgleichen die nachdrücklich hinzu- 1 Thess. 5, 4—10.

gefügte Bestimmung καὶ υἱοὶ ἡμέρας und die absichtliche Wahl gerade des synonymen Ausdruckes ἡμέρα im Wortspiel mit ἡ ἡμέρα zeigen, dass dabei nicht an eine bloss theoretische Belehrung gedacht werden darf. Das Licht, dessen Kinder sie sind, von dem sie also innerlich beherrscht und bestimmt werden, ist dem „Tage" verwandt, der einst anbrechen und der gegenwärtigen Welt ein Ende machen wird. Dieser sendet im Evangelium von Jesu Christo seine Strahlen schon im voraus in die Welt, und wo sie Eingang finden, entnimmt er die Menschen der natürlichen Verblendung und Verderbenszugehörigkeit und macht sie sich innerlich zu eigen, so dass er ihnen einst nicht mehr als feindlicher Verderber zu erscheinen braucht, sondern als freundlicher Erretter für sie kommt, vorausgesetzt nur, dass sie die christliche Lebenshaltung bewähren, die ihnen eben wegen dieser ihrer Stellung geziemt.

Das ist also der Christen eigentümliches, sie von allen anderen unterscheidendes Bewusstsein, dass sie sich von Gott erleuchtet und dadurch der Lebensgestalt verwandt und zugehörig wissen, welche die Parusie des Herrn Jesu Christi herbeiführen wird. Paulus deutet hier durchaus nichts darüber an, inwieweit etwa diese letztere Beziehung dem Christen durch innere Erfahrung schon zum gegenwärtigen Erlebnis werden könne, und inwieweit sie eine reine Setzung des Glaubens für ihn ist. Als charakteristisch leuchtet aber doch dies aus der Ausdrucksweise hervor, dass der Christ für die Gegenwart auf Weisung durch das Wort angewiesen ist, das er als Wahrheit hinnehmen muss, bis eine kommende Zeit das, was für ihn jetzt schon, aber jetzt doch nur erst der Idee oder der Potenz nach vorhanden ist, in seiner vollen Wirklichkeit gewährt. Überhaupt aber zeigt die ganze Stelle ein lebendigstes Ineinander der das christliche Bewusstsein bestimmenden Momente: durch göttlichen Ratschluss (v. 9) weiss der Christ sich bestimmt zu einem Heile, das ihm doch wieder nur durch die Vermittelung der geschichtlichen Person Jesu Christi zu teil werden kann, und wenn er sich bleibender Gemeinschaft mit diesem im ewigen Leben sicher weiss selbst dann, wenn er im Todesschlaf liegen wird, so ist er mit dieser seiner Hoffnung ganz an die Thatsache gebunden, dass Jesus für ihn gestorben ist; so sehr schliesslich die Erwerbung dieses Heiles

von seinem eigenen Verhalten abhängig ist, so ist es doch ein von Natur ihm nicht zugehöriges, sondern von oben zugekommenes Licht, welches ihn in die Anwartschaft auf dasselbe versetzt.

Wenn Paulus für seine Gemeinde in Thessalonich, die er als „vom Herrn geliebte Brüder“ anreden darf, Gotte Dank sagt, so fühlt er sich dazu verpflichtet, weil „*εἵλατο ὑμᾶς ὁ θεὸς ἀπ' ἀρχῆς εἰς σωτηρίαν ἐν ἁγιασμῷ πνεύματος καὶ πίστει ἀληθείας* etc.“. Keinesfalls darf man hier (vgl. auch das vorhin zu 1 Thess. 4, 7 Bemerkte S. 49) den mit *ἐν* eingeführten Präpositionalausdruck mit dem Verbum verbinden, da zwar *ἁγιασμός* ein Thun Gottes, *πίστις* aber ein Verhalten des Menschen bezeichnet, welches nicht gleichartig mit jenem als ein Mittel zu göttlichem *αἱρεῖσθαι* angesehen werden kann, selbst dann nicht, wenn für *αἱρεῖσθαι* hier die Bedeutung „an sich nehmen“ (Weiss) oder „für sich gewinnen“ (Nösgen) angenommen werden dürfte. Aber das einzige Beispiel, in welchem Paulus sich noch dieses Wortes bedient hat (Phil. 1, 22), zeigt, dass dasselbe bei ihm in Übereinstimmung mit dem sonstigen Sprachgebrauch nicht ein „Ansichnehmen in der That“, sondern ein „Ansichnehmen in der Idee, im Denken und Wollen“, also ein Erwählen bezeichnet, ein Ergebnis, welches übrigens an unserer Stelle durch die Notwendigkeit bestätigt wird, das *εἵλατο* von dem folgenden *ἐκάλεσεν* inhaltlich zu unterscheiden. Um so weniger ist dann Anlass, die Lesart *ἀπ' ἀρχῆς* mit der anderen *ἀπαρχήν* zu vertauschen, welche sich deutlich als Erleichterungsversuch kundgibt, allerdings als ein solcher, der einen dem Zusammenhang fremden Gedanken hereinträgt. Auch *ἀπ' ἀρχῆς* freilich wäre unveranlasst und zwecklos, wenn es sich auf die Zeit der Entstehung der Gemeinde zu Thessalonich im Gegensatz zur Gegenwart beziehen sollte (so Cremer s. v. *ἀρχή*); anderseits würde es eine dem Paulus sicherlich fremde Einschränkung in sich schliessen, wenn es, wie Hofmann will, von der Zeit des Eintrittes des Christentums in die Welt gemeint sein und also andeuten sollte, es gelte, in dieser seines Heils teilhaftig zu werden, um nicht hernachmals in der Endzeit zu verderben. Folglich ist *ἀπ' ἀρχῆς* allgemein, nämlich von der Zeit zu verstehen, in welcher heilschaffendes Thun Gottes überhaupt begonnen hat; das *εἵλατο* bezeichnet demnach diejenige Erwählung

2 Thess. 2, 13—17.

von Menschen zum Heile, welche sich im göttlichen Wollen als Anfang aller Heilsgeschichte vollzieht. Nicht umsonst hebt Paulus dies hervor: denen gegenüber, welche (durch eigene Schuld) *ἀπολλύμενοι* (2, 10) sind und dem wachsenden Verderben der Endzeit entgegen gehen, dürfen Gläubige sich dessen freuen, dass ihr Heil auf einem in dem ersten Anfang aller Heilsgeschichte gefassten Willen Gottes beruht, also fest begründet ist.

Erst so grenzt sich der Begriff des *εἵλατο* bestimmt von dem des *ἐκάλεσεν* ab. Solche Unterscheidung wird nicht nur von dem *καί* gefordert, welches nach der wahrscheinlicheren Lesart vor *ἐκάλεσεν* steht, sondern noch viel mehr durch das allgemeine Verhältnis der beiden Aussagen in 13 und 14. Jenes *καί* nämlich charakterisiert deutlich das göttliche Rufen als etwas zweites und anderes neben dem Erwählen. Aber beide stehen nun zu einander wie im Verhältnis des Unterschiedes, so doch auch in dem einer solchen inneren Zusammengehörigkeit, wie sie zwischen der Endursache und dem zu ihrer Verwirklichung dienenden Mittel besteht. Der sprachliche Ausdruck dafür ist die Verbindung der beiden Sätze durch *εἰς ὅ*. Den damit eingeleiteten Relativsatz hat man zumeist als weitere Aussage über das Ziel verstanden, zu welchem Gott die Gläubigen von Anfang an erwählt hat, ihn also dem Sinne nach an *εἰς σωτηρίαν* angeschlossen. Indessen bleibt bei dieser Auffassung die Abweichung im Genus des Relativums geradezu unerklärlich. Man wird darum viel richtiger thun, wenn man das *εἰς ὅ* nach Art der gerade in den beiden Thessalonicherbriefen besonders häufigen Verbindung von *εἰς* mit substantiviertem Infinitiv erklärt, die zur Angabe eines Zweckes oder Zieles dient, im Hinblick worauf oder wozu etwas geschieht. (Vgl. namentlich 2 Thess. 1, 11, aber auch 1 Thess. 2, 12. 16; 3, 2. 5. 10. 13; 4, 9. 2 Thess. 1, 5; 2, 2. 6. 10. 11; 3, 9. Vgl. auch *εἰς τοῦτο* 1 Thess. 3, 3, *εἰς κενόν* 3, 5.) Der infinitivisch gedachte Inhalt des v. 13b ist also die Thatsache, auf welche hin, oder der Zweck, zu welchem d. h. zu welches Verwirklichung Gott an die Thessalonicher nun auch durch das Evangelium seinen Ruf hat ergehen lassen.*) Das

*) Die ganze sprachliche und logische Verbindung der beiden Sätze erinnert direkt an Kol. 1. 28b f.

folgende εἰς περιποίησιν etc. dann als erneute Angabe des Zieles zu verstehen, zu welchem Gott die Christen bestimmt hat, steht nichts im Wege. Klar aber ist, dass Paulus seinen Lesern, während er sie für ihre eigentliche Errettung immer noch auf eine die Herrlichkeit erst gewährende Zukunft verweisen musste, doch zeigen wollte, welche sichere Unterlage ihr Heil im ewigen Rat sowohl wie in geschichtlichem Handeln Gottes besitze.

Da, wie erwähnt, ἐν ἁγιασμῷ πνεύματος καὶ πίστει ἀληθείας in v. 13b nicht mit εἵλατο verbunden werden kann, so muss es zu σωτηρίαν gehören und die Bedingungen bezeichnen, woran nach dem Ratschluss Gottes bei seinen Erwählten die ihnen zugedachte Errettung geknüpft ist, nämlich daran, dass der Geist sie heiligt (vgl. zu 1 Thess. 4, 7) und sie der Wahrheit Glauben schenken, die Gott ihnen verkündigen lässt. Man müsste sich freilich wundern, warum Paulus gerade diese Momente hervorhebe, wenn man nicht darauf hinweisen könnte, von wie grossem Werte nach dem vorliegenden Zusammenhang eben diese Hinweise für die Thessalonicher gewesen sein müssen. Hat doch Paulus im vorhergehenden Abschnitt dargelegt, wie die Welt in steigendem Masse der durch den Satan gewirkten Verführung und Lüge unterliegen wird; sie empfängt damit die Strafe für ihren Unglauben gegenüber der Wahrheit und für ihr Wohlgefallen an der Ungerechtigkeit. Von selbst liegt darin für die christlichen Leser dieser Weissagung die Mahnung, ihrerseits im Glauben an die Wahrheit und in der Heiligung durch den Geist zu beharren. Thun sie das aber, so sollen sie auch wissen, dass sie damit eben den Bedingungen entsprechen, welche Gott vorlängst für ihre Errettung festgestellt hat. Wenn ferner Paulus die die Erwählung verwirklichende Berufung ausdrücklich an die Verkündigung des Evangeliums durch ihn und seine Mitarbeiter bindet, so thut er das hier in der besonderen Absicht, daraufhin um so nachdrücklicher von den Thessalonichern zu fordern, dass sie an den von ihm gegebenen Lehren und Weisungen (gegenüber allem gefälschten Wort und Brief oder ungöttlichem Geiste 2, 2) festhalten, v. 15. Insofern liegt ihr Heil in ihrer eigenen Hand; weil es aber im letzten Grunde doch immer Gott und Christus ist, der sie rettet, so verbindet sich mit jener Mahnung das Gebet, dass Christus der Herr und

Gott der Vater, wie er ihnen allen, den Absendern und Empfängern des Briefes, seine Liebe erzeigt und unversieglichen Trost und gute Hoffnung in Gnaden verliehen habe, so ihre Herzen ermuntere und in allem guten Werk und Wort befestigen wolle. Was er ihnen damit anwünscht (*παρακαλέσαι καὶ στηρίξαι*), hat also seine Voraussetzung in Solchem, was Gott schon gethan hat (*ἀγαπήσας καὶ δούς παράκλησιν* etc.). Es wäre denkbar, dass Paulus mit diesem Vergangenen und jenem Zukünftigen gleicherweise Solches gemeint habe, was Gott innerlich an den Herzen der Gläubigen thue. Indessen würde dann auffallen, dass dieser rein zeitliche Unterschied der beiden Aussagen nicht auch durch ein eingefügtes „bisher“ oder „auch fernerhin“ oder beides zugleich hervorgehoben wäre. Auch der Wechsel des Objekts von *ἡμᾶς* in *ὑμῶν*, bezw. die Objektslosigkeit des *δούς* lassen einen nicht bloss zeitlichen, sondern auch sachlichen Unterschied vermuten. Endlich wird ein solcher Unterschied auch durch das sonst unbegreifliche Verhältnis zwischen *δοὺς παράκλησιν* und *παρακαλέσαι* gefordert. Man wird darum recht haben, die beiden Partizipien *ἀγαπήσας καὶ δούς* auf jenes objektive Thun Gottes zu beziehen, wodurch er seine Vaterliebe mitgeteilt und in der Sendung seines Sohnes und der Setzung desselben zu unserm Herrn ewigen Trost und gute Hoffnung für alle dargeboten hat, die danach begehren. Was Paulus dann den Thessalonichern anwünscht, ist die ihrer augenblicklichen individuellen Lage entsprechende subjektive Auswirkung jenes objektiven Heilsbestandes, in dessen Herstellung sowohl wie in dessen fortgesetzter Zueignung sich Gott als Vater und Jesus Christus als Herr bewährt. Paulus setzt also als erwünscht und darum auch als möglich für den Christen solche innere Ermunterung und Befestigung, bei welcher er Gott und Christus als unmittelbar an ihm handelnd erfährt; aber solche Erfahrung ist ihm immer nur Folge eines schon vor- und ausserdem vorhandenen Heilsbestandes, gerade so, wie sie ihm möglich erscheint nur unter Voraussetzung gläubigen Gehorsams gegen das Evangelium (v. 15), welches den Menschen erst Gott als seinen Vater und Christum als seinen Herrn erkennen lehren muss, wenn er des Heiles durch sie teilhaftig werden will. Was darum Gott dem Menschen innerlich an Heil zu erfahren gibt, ist immer auch des letzteren Werk, so-

fern es von seiner eigenen religiös-sittlichen Stellungnahme abhängig ist. Wie aber dieses Ineinander göttlichen und menschlichen Thuns, so erscheint endlich für unsere Stelle charakteristisch die Unmittelbarkeit, womit das Heilsbewusstsein die Grenzen des persönlich Erlebten sowohl nach rückwärts (εἵλατο ἀπ' ἀρχῆς) als nach vorwärts (εἰς περιποίησιν δόξης etc.) überschreitet.

In Gal. 2, 11 ff. handelt es sich um die Forderung, dass die Gal. 2, 14 ff.
Heidenchristen sich dem jüdischen Gesetz unterwerfen sollten (Gal. 2, 14). Man scheint sie in Antiochia auch durch Schlussfolgerungen der Art unterstützt zu haben, als ob nur auf diese Weise die unerträgliche Konsequenz vermieden werden könne, dass Christus ein Sündendiener sei, indem nämlich andernfalls durch Christum oder durch die Berufung auf ihn ein Verhalten geschützt würde, welches doch der göttlichen Gesetzesordnung widerspräche. Nicht als ob damals gerade Petrus selbst seine praktische Verirrung durch solche theoretische Stellungnahme habe rechtfertigen wollen; denn wenngleich der ganze Abschnitt 2, 15—21 Fortsetzung der in 2, 14 begonnenen öffentlichen Zurechtweisung des Petrus zu sein scheint, so folgt daraus doch nicht, dass Paulus dabei bloss dessen Verhalten und Motive und nicht auch zugleich die Anschauungen derer hätte ans Licht ziehen und widerlegen dürfen, unter deren Einfluss Petrus zu dem Widerspruch seines späteren gegen sein früheres Verhalten gekommen war (vgl. 2, 12 f.). Wie wenig zwingend nun jene Konsequenz und wie unrichtig darum auch die Forderung sei, zu deren Stütze sie dienen sollte, zeigt Paulus durch einen Analogieschluss am Beispiel des Judenchristen in 2, 15 bis 21 (vgl. das καὶ αὐτοὶ ἁμαρτωλοί mit ἐξ ἐθνῶν ἁμαρτωλοί in 2, 15). Auch sie, die Glieder des theokratischen Volkes, haben ja in der Erkenntnis, dass man nicht aus Werken des Gesetzes, sondern nur durch Glauben an Christum Jesum Geltung vor dem göttlichen Urteil erlangt, den Weg des Glaubens an Christum Jesum beschritten, um so die Rechtfertigung aus Gnaden zu erreichen (v. 16). Mit solchem, auf die Gesetzeswerke verzichtenden Begehren liessen sie sich aber vor sich selbst und vor Gott als Leute finden, die ebensogut wie die Heiden die Bezeichnung Sünder verdienen (v. 17 a). In Form eines hypothetischen Vordersatzes gesteht also v. 17 zunächst zu, dass der Jude, welcher

Christ wird, damit zugibt, dass er auch unter der Herrschaft des Gesetzes ein Sünder war, und sich damit zugleich von dem Gesetze lossagt. Damit steht man aber schon unmittelbar vor der scheinbaren Konsequenz, dass Christus, indem er solchen Sündern unter Beiseitelassung der gesetzlichen Anforderungen zur Rechtfertigung verhilft, ein Diener der Sünde sei, so dass das, was er leistet, im Grunde doch der Sünde zu gute käme, sofern nämlich nicht bloss einerseits durch ihn der bisherige Widerstreit gegen das Gesetz vergeben, sondern auch andrerseits für die Folgezeit die Emanzipation vom Gesetz gutgeheissen würde (17 b). So absurd nun aber diese Folgerung hier bei Judenchristen ist (*μὴ γένοιτο*), ebenso absurd ist sie in jenem ersten Falle gegenüber den Heidenchristen.

Freilich kommt nun erst alles darauf an, zu zeigen, dass jene anscheinend unausweichliche Folgerung wirklich eine Absurdität ist. Die energische Abwehrformel *μὴ γένοιτο* lässt erkennen, dass es hierzu eigentlich gar keines dialektischen Nachweises mehr bedürfte; mit ihr appelliert P. vielmehr an das unmittelbare Bewusstsein seines Gegners, d. h. zunächst des Petrus, für welches ja die Unentbehrlichkeit der Rechtfertigung aus dem Glauben auch für den Judenchristen ebenso feststehen musste wie die Unantastbarkeit der sittlichen Würde Christi. Dennoch fügt P. auch noch einen ausführlichen Beweis hinzu, der sich ihm aus dem Thatbestand des durch die Rechtfertigung begründeten christlichen Lebens ergibt und die zweite Hälfte seiner Entgegnung bildet (18—21).

Er beginnt sie mit der allgemeinen Wahrheit, dass derjenige sich als Übertreter hinstelle, welcher wieder aufbaut, was er eingerissen hat. Entweder verfehlt sich ja ein solcher dadurch, dass er etwas unrechtmässigerweise einreisst, so dass dessen späterer Wiederaufbau ein Eingeständnis des begangenen Irrtums ist; oder dadurch, dass er etwas unrechtmässigerweise wieder aufbaut, was er vordem mit Recht zerstört hatte. Hier kommt die letztere dieser beiden Möglichkeiten in Betracht. Handelt es sich doch darum zu zeigen, dass nicht derjenige Christum zum Sündendiener und sich selbst zum Übertreter mache, welcher den gesetzlichen Standpunkt aufgibt, um aus Gnaden gerechtfertigt zu werden, dass vielmehr eine Übertretung

erst dann vorliegt, wenn man von Christus weg wieder zum Gesetze zurückkehrt den früher mit Recht aufgegebenen Standpunkt also sich fälschlich wieder aneignet. Jener Anschluss an Christum beruht ja auf einem solchen „Sterben dem Gesetze", welches gerade erst recht auf ein „Leben für Gott" hinzielt, wie es in 2, 20 in seinem Grund und seiner Eigenart noch genauer dargelegt ist. Wie kann also Christus ein Sündendiener sein, wenn doch er den von dem Gesetze gelösten Menschen nicht in einen Zustand sittlicher Willkür versetzt, sondern ihm vielmehr umgekehrt zu einem Leben verhilft, wie er es früher unter der Herrschaft des Gesetzes vergeblich erstrebte? Erst eine Wiederaufnahme der Beziehungen zum Gesetz also würde zur Sünde zurückführen; denn das hiesse ja, in falscher Überschätzung der Gesetzesordnung die Gnadenordnung Gottes als nicht vorhanden betrachten. Mit Recht kann demnach Paulus in dem abschliessenden Asyndeton bezeugen, dass er die Gnade nicht missachtet, sondern Christi Tod in seiner wahren Geltung wertet, dass also er als ein durch Christum Gerechtfertigter kein Übertreter ist, solange er auf dem Standpunkt des sola fide verharrt.

Von dem inneren Zustand des Christen aus hat also Paulus die Grundlosigkeit jener Befürchtung dargethan, als ob Christus ein Sündendiener werde, wenn er die Sünder von der Gesetzesordnung entbinde. Derselbe hat zur Grundlage ein Erlebnis, welches mit den Worten beschrieben wird: *ἐγὼ γὰρ διὰ νόμου νόμῳ ἀπέθανον, ἵνα θεῷ ζήσω.* Eine solche Wirkung des Gesetzes vollzog sich also an ihm, dass eben dadurch seine Beziehungen zum Gesetz völlig abgebrochen wurden. Man könnte darin einen objektiven, nicht psychologisch vermittelten Vorgang finden ähnlich dem, wie ihn P. in Röm. 6 beschreibt, also eine Aufhebung des Rechtsanspruches des Gesetzes an den Menschen ohne Rücksicht darauf, wieweit der Mensch innerlich daran beteiligt ist. Da jedoch v. 19 Erläuterung dessen ist, was in v. 18 mit dem allgemeinen Ausdruck *κατέλυσα* als ein Thun des Menschen bezeichnet war, da ferner jener objektive Vorgang, die Tilgung des Rechtsanspruches des Gesetzes, nicht sowohl durch das Gesetz selbst, als durch Christum vermittelt ist, da es endlich im ganzen Abschnitt zu zeigen gilt, warum man nicht durch das Gesetz, sondern durch Christum die Gerechtigkeit erstreben

soll, so muss man v. 19 von jener (in v. 16 schon berührten) inneren Erfahrung des Menschen verstehen, bei welcher das Gesetz ihn durch die volle Entwickelung seiner Ansprüche geradezu von sich zurückstösst und auf einen anderen Weg zur Gerechtigkeit treibt. Gerade der Versuch, mit dem Gesetz vollen Ernst zu machen, führt den Menschen dahin, dass er dem Gesetze abstirbt, weil er der Unmöglichkeit inne wird, auf diese Weise zum Ziel zu kommen. Allerdings scheint nun der Zusatz *ἵνα θεῷ ζήσω* einige Schwierigkeit zu bereiten; denn solche Einsicht in die Ohnmacht des Menschen, auf gesetzlichem Wege zur Gerechtigkeit zu kommen, schliesst ja an sich noch nicht ein wirkliches Leben für Gott ein. Man darf aber nicht übersehen, dass Paulus gerade hier diese Lösung vom Gesetze nicht als eine That, sondern als ein Widerfahrnis bezeichnet, das über ihn kam, so dass die in *ἵνα* ausgesprochene Absicht ihren Sitz nicht in ihm selbst zu haben braucht, sondern in dem Höheren, der solche Erfahrung über ihn kommen liess, also in Gott. Gott löste ihn von der falschen Einbildung des gesetzlichen Standpunkts los, liess ihn also durchs Gesetz dem Gesetze sterben, damit er so zu einem wirklichen Leben für Gott gelange. Wie es aber zu dem letzteren kam, das sagt nun der in kühner Steigerung asyndetisch angefügte v. 20.

Dieser knüpft an v. 19 an, wie die Verwandtschaft der Ausdrücke *ἀπέθανον* und *συνεσταύρωμαι* zeigt; das Verhältnis ihrer näheren Bestimmungen aber zu einander (dort *διὰ νόμου*, hier *Χριστῷ*) lässt erkennen, dass letzterer über jenen doch auch hinausführt. Was den Christen zum Christen macht, ist nicht bloss ein „Absterben dem Gesetze", sondern ein Sterben, welches Beteiligung an dem Kreuzestode Christi ist. Auch Christus ist ja dem Gesetz durch das Gesetz gestorben, sofern sein Tod einerseits eine Folge des Rechtsanspruches, den das Gesetz an ihn, den Träger der Sünde der Welt, hatte, andrerseits aber eine endgültige Beseitigung desselben war. Sein Kreuz ist darum des Gesetzes Ende auch für den, der mit ihm gekreuzigt ist, für jeden also, der an ihn glaubt. Nicht bloss dies aber, dass alle Ansprüche des Gesetzes getilgt sind, sagt das tiefsinnige *Χριστῷ συνεσταύρωμαι*. Der Nachdruck liegt ja dabei nicht auf der Thatsache des Gekreuzigtseins an sich, sondern,

wie auch die Wortstellung zeigt, auf dem darin liegenden Verhältnis zu Christo. Dem Gesetze sterben, diese innere psychologische Entwickelung kann der Mensch durchleben auch ohne Beziehung zu Christo; für Paulus aber und für das christliche Individuum überhaupt wird sie zu einem Mitgekreuzigtsein mit Christo. Konnte die Kreuzigung diesen nicht für immer dem Tode überliefern, so ist auch der Christ, auch wenn er mit Christo gekreuzigt ist, darum doch nicht im Tode, sondern lebt; nur ist das eigentliche Subjekt dieses Lebens nicht mehr er selbst, sondern Christus; dieser beherrscht und durchdringt den vorhandenen Lebensorganismus. Allerdings besteht dabei die fleischliche Art des Daseins, wie sie mit dem gegenwärtigen Weltbestand gegeben ist, fort (v. 20$^{b}$); aber es ist doch nicht mehr, wie früher, ein Leben *κατὰ σάρκα*, sondern der Glaube an Christum ist die den Menschen leitende Macht, das ihn umringende Wesenselement.

Fraglich bleibt noch die Zeit, in welcher dieses *συνεσταύρωμαι* zu denken ist. Dass es ein abgeschlossenes Widerfahrnis ist, das aber als solches bis in die Gegenwart seine Geltung behauptet und fortwirkt, bezeugt das Perfektum: der Christ ist und bleibt ein Gekreuzigter. Aber wann wurde er gekreuzigt? Geschah es in dem Augenblicke, wo er sich Christo und Christus sich ihm ergab? Dass es einen solchen Zeitpunkt gibt, der das Leben des P. in zwei Perioden trennte, lässt das *οὐκέτι* in 20 erkennen. Aus Röm. 6, 4 ferner erhellt, dass das Mitsterben und Mitbegrabenwerden des Christen mit Christo sich an den bestimmten Moment des Taufempfangs knüpft. So wird auch hier das Mitgekreuzigtsein von dem Zeitpunkt ab als real zu denken sein, von welchem die gläubige Beziehung zu Christo datiert. Aber es wäre unverständlich, weshalb P. sich nicht begnügt hätte, die Erneuerung des Gläubigen — statt aus einem Mitsterben mit Christo — einfach aus Nachwirkung des Todes Christi abzuleiten, wenn er nicht doch noch einen tieferen Gedanken hätte damit ausdrücken wollen. Denn mit *συνεσταύρωμαι* u. ä. ist doch unausweichlich gesagt, dass die dem Gläubigen widerfahrende Kreuzigung in der Christi mitgesetzt ist. Diese ist geschichtliche Thatsache, aber eben kein isoliertes Erlebnis Christi, sondern, prinzipiell angesehen, Kreuzigung aller und damit Befreiung aller

von allem Rechtsanspruch des Gesetzes und von aller Schuld und Sünde. So lange nun ein Mensch nicht ἐν Χριστῷ ist, vermag sich diese Kreuzigung allerdings bei ihm nicht zu realisieren. Wenn er aber in der Erkenntnis der eigenen sittlichen Ohnmacht und der Kraftlosigkeit des Gesetzes zu Christo kommt, dann erkennt er nicht bloss, dass er durch Christum und dessen Tod, der prinzipiell angesehen auch sein Sterben in sich schliesst, schon längst von Gesetz und Schuld gelöst ist, sondern tritt auch in die durch dessen Tod geschaffene Lösung von beiden ein, ja es beginnt dann ein neues Leben in ihm, dessen Kraft und Quelle, ja Träger Christus selbst ist.

Schliesslich wird zu erörtern sein, inwieweit das Geschilderte Gegenstand innerer Erfahrung des Christen ist. In ihren Bereich fällt zweifellos jene durch das Gesetz selbst hervorgebrachte Lösung vom Gesetz. Auch beschreibt P. das Leben des Christen hier als ein so völlig anderes wie das frühere, dass ein unmittelbares Bewusstsein eines erlebten Umschwunges notwendig vorhanden ist. Der Christ weiss eine neue Macht in sein Leben eingetreten, die ihm eine bleibende Richtung auf Gott gab. Andrerseits aber liegt die Beziehung, welche zwischen dem neuen Leben des Christen in seiner Gesetzes- und Schuldfreiheit und dem Kreuzestod Christi besteht (*Χριστῷ συνεσταύρωμαι*) ganz ausserhalb der unmittelbaren inneren Wahrnehmung; es ist also eine Aufgabe des „reinen“ Glaubens, sich die Freiheit vom Gesetz, die Christus gewährt, zuzurechnen, sich um Christi willen als tot für das Gesetz und die Sünde zu betrachten und so von den Thatsachen, welche den Kern seines geschichtlichen Lebens ausmachen, den Rückschluss auf sich selbst zu ziehen. Das geht ja schon daraus hervor, dass die Freiheit vom Gesetz vielen Christen so wenig einleuchten wollte, wie es unmöglich wäre, wenn dieselbe als unmittelbarer innerer Besitz vorhanden wäre. Wenn ferner der Christ jene Macht in seinem Innern als Christus zu benennen im stande ist, so verdankt er dies und alles, was er von diesem Christus weiss und wie er es wertet, natürlich der ihm gewordenen Thatsachenverkündigung; andrerseits dient freilich dieser Verkündigung zur Bestätigung, was er durch den Glauben innerlich erlebt. Denn der Glaube ist es allein, wodurch diese Lebenserneuerung herbeigeführt und worin sie erfahren

wird. Dies bestätigt das Verhältnis von v. 20 b zu 20 c. Dasselbe wird nämlich falsch verstanden, wenn man in den beiden Sätzen eine Unterscheidung oder gar Entgegensetzung eines idealen und eines realen Thatbestandes, eines Lebens höherer Ordnung, welches reines Innewohnen Christi sei, und eines Lebens niederer Ordnung findet, das noch im Fleische stattfinde und darum sich darauf beschränken müsse, sich im Glauben an Christum zu bewegen. Aus dem δέ darf man solche Entgegensetzung um so weniger folgern, als in diesem Falle gewiss ein ἀλλὰ καί stehen müsste. Das ζῆν ἐν σαρκί bezeichnet ja aber hier keineswegs den Inhalt des Seins als einen vom Fleische bestimmten, was völlig dem Nachsatz ins Gesicht schlüge, sondern beschreibt die Verhältnisse, unter denen das neue Leben des Christen sich bewegt, sofern ja auch er noch nicht dem endlich vergänglichen Sein entnommen ist, welches ein Gesetz für das gegenwärtige Menschenwesen bildet. Diese Verhältnisse umschliessen aber doch sicherlich nicht nur einen bestimmten Bereich, sondern die Totalität des Christenlebens. Das ὅ ist also nicht partitiv (= soweit als) und unter dem ζῶ in v. 20 c kein anderes als das in 20 b gemeint. Der Nachdruck liegt dann auf dem νῦν: muss auch von dem gegenwärtigen Sein des Christen noch ein ζῆν ἐν σαρκί ausgesagt werden, so verhält es sich jetzt damit doch ganz anders als früher; denn das jetzige Leben ist — trotz der sarkischen Verhältnisse, die es umringen — ein Leben im Glauben an Christum. Damit will dann aber der Ap. sicherlich kein Leben niedrigerer Ordnung beschreiben im Unterschied von einem höchsten, welches reines, d. h. nicht durch den Glauben vermitteltes Innewohnen Christi wäre. V. 20 b und 20 c dienen sich also vielmehr zur gegenseitigen Erläuterung und näheren Bestimmung. Beide stellen den gleichen inneren Besitz, nur der eine nach seiner objektiven, der andere nach seiner subjektiven Seite dar: es ist Christus selbst, der in mir lebt, aber er lebt in mir durch den Glauben. Mit grosser, überraschender Kühnheit hat P. hier die prinzipielle Beschaffenheit des christlichen Lebens als Anteilnahme an der Kreuzigung Christi und als Innewohnen Christi beschrieben und es in festen Verbindungslinien mit dem geschichtlichen wie mit dem gegenwärtig lebendigen Christus verknüpft; aber mit nicht geringerem Nachdruck

hebt er hervor, dass der Glaube die Tragkraft dieses neuen Lebens ist. Man wird schliessen dürfen, dass, soweit es überhaupt Gegenstand innerer Erfahrung werden kann, dies nur insofern und solange der Fall ist, als man selbst daran glaubt. Christus herrscht nicht nach Art einer Naturgewalt in den Herzen, sondern der Glaube ist die Brücke zur Erfahrung und der Glaube bildet zugleich ihr Mass.

Gal. 4, 4—7. Es ist auffallend, dass Paulus in Gal. 4, 6 f. die Sohnesstellung der Gläubigen gegenüber Gott dem Empfang des Geistes seitens derselben zuerst als dessen Grund vorausgehen lässt (*ὅτι δέ ἐστε υἱοί*), dann aber sie als Folge aus ihm ableitet (*ὥστε οὐκέτι εἶ δοῦλος, ἀλλὰ υἱός*). Diejenigen, welche diesen anscheinenden Widerspruch nicht unbeachtet liessen, haben denselben durch eine andere Auffassung des *ὅτι* in v. 6 zu lösen gesucht, indem sie es als Bezeichnung dessen verstanden, was durch die Sendung des Geistes verbürgt worden sei (= dass ihr aber Söhne seid, geht daraus hervor, dass Gott etc.). Indessen diese Lösung thut dem Wortlaut des v. 6 Gewalt an, indem sie etwas in denselben hineinliest, was durchaus ausgesprochen sein müsste, wenn es gelesen werden sollte; sie entspricht aber auch nicht dem Zusammenhang der Gedanken. Paulus geht ja in dem vorliegenden Abschnitte darauf aus, seinen Lesern zu zeigen, wie Unrecht sie thun, wenn sie sich wieder unter die Elemente der Welt durch Rückkehr zu (jüdischem oder heidnischem) Gesetzesformalismus knechten lassen. Für die frühere Periode ihres Lebens war ja, wie das Gleichnis in 4, 1 ff. zeigt, solche sklavische Unterordnung mit der Natur der Verhältnisse gegeben. Aber eben darum hat Gott seinen Sohn gesandt, damit er durch Loskaufung vermittelst seines Sterbens die Knechtschaft beende, damit sie (die Gläubigen) die (ihnen eigentlich von jeher zugedachte cf. *ἀπό* in *ἀπολάβωμεν*) Sohnschaft bei Gott als wirkliches Eigentum empfingen. Wie immer man nun das *ὅτι* in v. 6 verstehe, so ist aus dem Verhältnis von v. 5 und 6 doch soviel klar, dass der Begriff der *υἱοθεσία* sich nicht mit dem des Geistesbesitzes deckt, sondern ein anderer oder wenigstens weiterer ist als letzterer; *υἱοθ.* bezeichnet also die rechtliche oder thatsächliche Zugehörigkeit zu Gott als dessen Söhne, die in der Selbsthingabe des Sohnes Gottes ihren Grund hat. Andrerseits würde

Paulus den Bereich, auf welchen der Zweck der Sendung des Sohnes sich erstreckt, nicht, statt ihn generell zu bezeichnen (*οἱ ἄνθρωποι, οἱ πιστοί*), so individuell (*ἀπολάβωμεν*) bestimmt haben, wenn er unter *υἱοθεσία* bloss das allgemeine Verhältnis der erlösten Menschheit zu Gott und nicht ein individuelles Heilsgut hätte bezeichnen wollen. *υἱοθεσία* ist demnach das Kindschaftsverhältnis zu Gott, in welchem der einzelne nicht von Natur sich befindet, sondern in welches er auf Grund göttlichen Ratschlusses und göttlicher Gnadenthat, aber natürlich durch den Glauben eintritt. Der Zweck, dem Christi Sendung diente, deckt sich also mit dem, was in *ὅτι δέ ἐστε υἱοί* als Thatsache ausgesagt ist. Nähme man nun *ὅτι* in dem oben bezeichneten Sinne, so würde damit nur in überflüssiger Weise das im voraus gesagt, was in v. 7 erst noch nachdrücklich dargelegt wird; auch müsste dann nicht das *υἱοί*, sondern das *ἐστέ* an betonter Stelle stehen, weil dann gesagt wäre, dass, was den Zweck der Sohnessendung gebildet habe, dies auch wirklich bei ihnen eingetreten sei, bezw. durch den Geistesempfang gewiss werde. Auch der Zusammenhang also empfiehlt es, *ὅτι* mit „weil" zu übersetzen: die Stellung eines Menschen als Sohnes Gottes ist der Grund, weshalb ihm Gott den Geist seines Sohnes in das Herz gibt, sodass derselbe hier die bewegende Kraft des ganzen Lebens, dessen Zentrum das Herz ist, auch des Gebetslebens wird. Dann aber kann das *ὥστε* in v. 7 nicht eine objektive Folge, sondern nur eine Folgerung für die Erkenntnis ausdrücken. „Paulus gibt einen Beweis für den Sohnesstand des Christen, indem er hervorhebt, dass auf ihrer Sohnschaft ja die Sendung des Geistes beruhe" (Gloël, Der h. Geist. S. 198). Eben dies aber war der Zweck des Ganzen, in dem Leser selbst das Bewusstsein zu entwickeln, dass er zu Gott in dem neuen Verhältnis des Sohnes stehe, das ihm verwehre, wieder zu den *ἀσθενῆ καὶ πτωχὰ στοιχεῖα* zurückzukehren. Es gab unter den Galatern Christen, bei welchen dies Bewusstsein zurückgetreten oder unsicher geworden war. Das war möglich, weil jenes Kindesverhältnis zu Gott in seinem ganzen Umfang der unmittelbaren Erfahrung nicht oder wenigstens jetzt noch nicht zugänglich ist. Neue Festigkeit konnte und sollte aber solchen Christen die Wahrnehmung gewähren, dass sie innerlich von einer Kraft bewegt werden, welche

niemand anders ist als der Geist Jesu Christi, des Sohnes Gottes, und der sich als solcher kundgibt durch das Kindesgefühl, in welchem er sie beten lehrt; dieser Geistesbesitz, der sich nur aus bereits vorhandenem Kindesverhältnis erklärt, ermöglicht es ihnen, ja nötigt sie dazu, jenes übersinnliche, transsubjektive Gut der *υἱοθεσία* sich in ungeschwächter Gewissheit und mit allen seinen Konsequenzen zuzuschreiben. Anderseits aber wird an unsrer Stelle auch dies sehr deutlich, dass jene Erfahrung, die darauf gegründete Selbstbeurteilung und die Sohnschaft selbst in ihrer objektiven Realität unmöglich wären ohne das Dasein und Sosein des Sohnes Gottes, dass er nämlich als Mensch und Israelite in die Welt kam, um die Gesetzesknechtschaft durch das Lösegeld seines Lebens zu beendigen. Die Heilsgegenwart und Heilserfahrung des Christen hängt also durchaus an bestimmten geschichtlichen Thatsachen. Sie weist aber auch über sich hinaus in die transcendente Welt der Beziehungen Gottes zu uns und vorwärts auf eine zukünftige völlige Realisierung dessen, was man jetzt einstweilen nur so besitzt, wie der Sohn eines Hauses das, was er zwar sicherlich, aber doch erst später erben wird.

Gal. 5, 5 f. Ein kurzer, aber inhaltsreicher Ausdruck des christlichen Bewusstseins findet sich in Gal. 5, 5 f. Es wäre schwer zu begreifen, warum Paulus hier nicht einfach *ἐλπίζομεν* oder *ἀπεκδεχόμεθα δικαιοσύνην* geschrieben hätte, wenn er nicht einen sachlichen Unterschied zwischen *ἐλπίδα* und *δικαιοσύνης* hätte ausdrücken wollen, sondern das letztere einfach als epexegetischen Genitiv gedacht hätte. Nicht die Gerechtigkeit selbst also ist das Hoffnungsgut, dessen der Christ harrt, sondern die ihm bereits zustehende Gerechtigkeit ist es, welche ein weiteres, nämlich das zukünftige Gut der Heilsvollendung gewährleistet oder nach sich zieht. Umso weniger kann dann unter dieser Gerechtigkeit die von dem Menschen zu bewährende sittliche Haltung zu verstehen sein, welche ja selbst wieder von ihm erst schrittweise zu verwirklichen ist, ganz abgesehen davon, dass diese Auffassung einerseits dem allgemeinen Typus der paulinischen Lehre widerspricht, anderseits gerade den hier gewollten Zusammenhang verdunkelt. Denn dass des Christen Sache ein Harren auf ein Hoffnungsgut ist, zu dessen Verwirklichung er selbst weiter

nichts zu thun vermag und braucht, wird doch von P. hier deshalb so nachdrücklich betont, weil andere fälschlicherweise das Wesen des Christentums in das mühevoll-peinliche Erstreben eigener Gleichförmigkeit mit dem Gesetze verlegten. Wie irrig letzteres sei, erhellt aber noch deutlicher aus der Art, wie dieses Warten sich vollzieht, nämlich πνεύματι ἐκ πίστεως. Blosses „Glauben" also ist es, worinnen des Christen Hoffnung wurzelt, so dass sie niemals sich auf dessen eigene Leistungen stützt. So bleibt sie fort und fort ein reines Geisteswerk, ohne jemals zu einem Thun des Fleisches (vgl. 3, 3) zu entarten, welches sie doch wäre, wenn sie auf Beschneidung und ähnliche Dinge begründet würde. Dadurch aber entspricht des Christen Verhalten erst dem Grundsatz, wonach in Christo Jesu alles wirkungslos ist ausser dem Glauben, von dem es sich von selbst versteht, dass er seinerseits sich wieder in Liebe thätig erweist.

In engster Verflechtung zeigt hier Paulus die objektiven und subjektiven Grundlagen des christlichen Heilsstandes. Aus Glauben entspringt und auf Glauben gründet sich alle Heilsgewissheit auch für die Zukunft; aber dieser Glaube selbst ist mit aller Hoffnung (und aller Liebe), die er in sich schliesst, das Werk einer objektiven Macht, die als Geist, nämlich als heiliger Geist Gottes über den Menschen kommend ihm alle falschen Stützen wegnimmt und (was hier nur nicht ausdrücklich gesagt ist) allein in Christo Jesu sein Heil suchen lehrt. Dieses Heil selbst ist gegenwärtig real, sofern es den Menschen vor Gott als gerecht gelten lässt. Aber solche Gerechtigkeit weist selbst über sich hinaus auf eine noch höhere Stufe des Heils und gibt so dem Menschen Recht und Anlass, auf eine zukünftige Vollendung zu hoffen.

Aus dem Zusammenhang der Stelle 1 Kor. 2, 6—16 erhellt deutlich, dass die Weisheit, die der Apostel, wie er sagt, unter den gereiften Christen vorträgt, nicht etwas anderes neben der schlichten Predigt von Christus dem Gekreuzigten ist (2, 2). Denn der Mangel an Erkenntnis dieser Weisheit bei den „Herrn der Welt" trug ja die Schuld, dass sie Christum kreuzigten (2, 8); er hatte also zur Folge, dass sie Jesu Wesen und Wirken nicht erfassten, sondern in jenen prinzipiellen Widerspruch zu ihm gerieten, dessen Ende sein Tod war. Mithin muss die Weis- 1 Kor. 2, 6—16.

heit, die ihnen fehlte und dem Paulus eigen ist, auf Christum sich beziehen; sie ist jenes göttliche System von Heilsgedanken, wie es durch Christum zur Verwirklichung kommt, der Inbegriff des Grundes, der Mittel und der Ziele des erlösenden Handelns Gottes, wie er in dem göttlichen Ratschluss von Ewigkeit her als heiliges, den menschlichen Sinnen unzugängliches Geheimnis vorhanden war (2, 7. 9). Sie tritt also dem Evangelium vom Kreuze nicht als etwas Neues an die Seite oder als etwas Fremdes gegenüber, sondern hat dasselbe zu ihrem Objekt. Die Predigt von Christo in ihrer schlichten Thatsächlichkeit ist ja Thorheit, sofern sie in den schroffsten Widerspruch zu den Gedanken und Wünschen des natürlichen Menschen tritt. Aber was unter der Beleuchtung des menschlich-fleischlichen Denkens widersinnig zu sein scheint, ist doch in Wahrheit und in seiner Tiefe ein weisheitsvoller Plan, dessen schliessliches Endziel die Herrlichkeit ist, welche für Christus bereits einen Gegenstand des Besitzes, für die Gläubigen aber etwas ihnen Zugedachtes bildet. Dass diese Beziehung zwischen der Weisheits- und der Kreuzesverkündigung wirklich die Meinung des Apostels ist, bestätigt er selbst, wenn er einerseits in 1, 24 auf letztere gerade so, wie an unserer Stelle auf erstere, den Begriff der göttlichen Weisheit anwendet und anderseits die erstere dem natürlichen Menschen nicht minder anstössig und unverständlich sein lässt wie die letztere (2, 14). Es liegt aber in der Natur der Sache, dass in dem ersten Stadium, dem der Gemeindegründung, das Evangelium in seiner einfachen Schlichtheit das Arbeitsmittel bildet, die Darlegung des ihm innewohnenden tieferen Zusammenhanges aber innere Reife auch bei den Hörern voraussetzt. Unbestimmt ist bis jetzt nur noch, auf welche Weise der Apostel und alle, die er sonst noch in dem Plural *λαλοῦμεν* mit sich zusammenfasst, in den Besitz dieser Weisheit kamen. Er führt das auf eine Offenbarung zurück, die ihm Gott durch den Geist gegeben hat und die ihn in den Stand setzt, die Gaben der göttlichen *χάρις* zu erkennen und das Erkannte in entsprechender Form zur Darstellung zu bringen (2, 10—13). Wenn das letztere unter anderen auch durch den Zusatz *πνευματικοῖς πνευματικὰ συγκρίνοντες* näher bestimmt wird, so könnte man wohl versucht sein (mit Hofmann), zu diesem Partizip und nicht unmittelbar zu *λαλοῦμεν* die Worte *οὐκ ἐν*

διδακτοῖς ἀνθρωπίνης σοφίας λόγοις, ἀλλ' ἐν διδακτοῖς πνεύματος zu ziehen. Allein das wäre schon nicht ganz der Thatsache gemäss, dass gegenüber dem εἰδῶμεν in 2, 12 nun in 2, 13 eben das λαλοῦμεν als das Neue und darum auch Beherrschende erscheint; dazu kommt aber, dass der erwähnte Präpositionalausdruck auch inhaltlich mehr zu einer Nebenbestimmung des λαλοῦμεν als des συνκρίνοντες geeignet erscheint. συνκρίνειν kann ja allerdings zweifellos ein Zusammennehmen nicht bloss in der Idee, sondern in der Wirklichkeit, also „verbinden" bezeichnen; es dient dann also zum Ausdruck eines „Nebeneinander" zweier Dinge; eben darum aber kann man in unserer Stelle nicht übersetzen: geistgegebenen Inhalt mit geistgegebener Form verbindend; denn die Unterscheidung von Form und Inhalt beruht auf der Vorstellung eines „Ineinander", nicht der eines „Nebeneinander" (vgl. das λαλοῦμεν ἐν etc.). Anderseits hat es nun freilich auch seine Schwierigkeiten, das πνευματικοῖς als Maskulinum zu fassen, sodass zu übersetzen wäre: indem wir Geistbeseelten Geistgegebenes deuten. Denn zwar steht die letztere Bedeutung für συνκρίνειν fest, aber auf jeden Fall würde sich Paulus einer stilistischen Ungenauigkeit schuldig gemacht haben, wenn er zwar in 2, 14 das an und für sich schon unzweideutige ψυχικός noch durch ἄνθρωπος näher bestimmt hätte, in 2, 13 aber das zweideutige πνευματικοῖς anders als das gleich nachfolgende πνευματικά, nämlich als Maskulinum gemeint hätte. Allerdings hat die maskulinische Fassung auf den ersten Blick das für sich, dass sie auf den Gegensatz in 2, 14 vorbereitet. Aber in Wahrheit ist diese Art der Vorbereitung nicht bloss entbehrlich, weil ja die ganze Periode in 2, 12 f. den Gegensatz zu 2, 14 ausdrückt, sondern verwischt geradezu den Verlauf der Gedanken. Denn nachdem in 2, 11 dem Menschen an sich überhaupt die Fähigkeit abgesprochen war, die göttlichen Geheimnisse zu erkennen, und in 2, 12 f. im Unterschied davon der Geistbeseelte als Inhaber dieser Erkenntnis genannt ist, liegt es in der Natur der Sache, dass nun in 2, 14 im Gegensatz dazu die Erkenntnislosigkeit des Menschen ausgesagt wird, der über seine ψυχή als das Prinzip seines natürlichen Lebens hinaus nichts besitzt. Fällt so die Rückbeziehung des ψυχικός auf πνευματικοῖς weg, so bleibt nur übrig, letzteres als Neutrum zu nehmen.

Dann kann aber auch der Sinn nicht mehr zweifelhaft sein. Denn gerade wie Paulus 2 Kor. 10, 12 *συνκρίνοντες ἑαυτοὺς ἑαυτοῖς* schreibt, um auszudrücken, dass Gleiches mit Gleichem, bezw. Identisches mit sich selbst verglichen wird, so meint er hier mit *συνκρίνοντες πνευματικοῖς πνευματικά* eine solche Thätigkeit, bei welcher Gleiches mit Gleichem, d. h. geistgegebene Offenbarungen mit geistgegebenen Offenbarungen verglichen und so gedeutet, zur Klarheit und zum Verständnis gebracht werden. (Man vergleiche die andersartige und doch analoge Ausdrucksweise *ἀπὸ δόξης εἰς δόξαν* 2 Kor. 3, 18, *ἐκ πίστεως εἰς πίστιν* Röm. 1, 17.) Jenes Reden von der göttlichen Weisheit, welches auch seiner Form nach unter der Wirkung des Geistes Gottes steht, hat also seine Näherbestimmung daran, dass es ein Aneinanderreihen, Vergleichen, Verbinden des früher Erkannten mit dem neu zur Erkenntnis Kommenden in sich schliesst. In stufenweisem Fortschritt wird die Offenbarung kund und kund gemacht.

Es ist ein tiefer Einblick in das innere Gewebe seines geistigen Lebens, den Paulus hier gewährt. Er weiss sich im Besitz einer Weisheit, die nicht aus seinem natürlichen Denken stammt, sondern nach Inhalt und Form ihm von oben, durch den Geist, ja von Gott gegeben ist, einer Weisheit, deren Besitz nichts Geringeres als eine Anteilnahme an dem Selbstbewusstsein Gottes um seine Heilsgedanken und an dem Denken Christi bedeutet (2, 10 ff. 16). Als den Gegenstand des auf solche Weise erworbenen Wissens bezeichnet Paulus die uns bestimmte *δόξα* (2, 7), die *βάθη τοῦ θεοῦ* (2, 10) oder auch *τὰ ὑπὸ τοῦ θεοῦ χαρισθέντα ἡμῖν;* er hat es also dabei ebensogut mit Zukünftigem wie mit Gegenwärtigem, mit solchem, was an dem Menschen zur Wirklichkeit wird, wie mit solchem, was in den Tiefen des inneren Lebens Gottes verborgen ist, zu thun. Von dem schlichten Wissen um die einfachen Grundsätze des Evangeliums, wie sie in der Kreuzespredigt zum Ausdruck kommen, unterscheidet sich diese Erkenntnis dadurch, dass sie die dort gegebenen Thatsachen genauer in ihrem Wie und Warum, ihrem Woher und Wozu erfasst. Zu dem allen aber kommt schliesslich das Bewusstsein solcher Selbständigkeit und Höhe dieser Offenbarung, dass der natürliche Mensch weder fähig ist, sie aufzunehmen, noch berechtigt ist, sie zu kritisieren (2, 14 f.). Kein Wunder, dass man angesichts solcher Kühn-

heit der Gedanken es versuchte, sie irgendwie einzuschränken. So Schmiedel, wenn er (Handkomm. zum N. T.) dazu bemerkt, dass in ein menschliches Ich ein fremder Geistesinhalt nicht ohne weiteres übergehen könne, sondern nur insofern, als die schon vorhandenen Anlagen dadurch erregt werden und ihn selbstthätig nacherzeugen, was eben nur in der ihnen anhaftenden Beschränkung möglich ist. Wir haben allerdings kein Recht und keinen Grund zu sagen, dass Paulus unter dem πνεῦμα, welches empfangen zu haben er sich bewusst ist, einen neuen höheren psychischen Organismus verstehe, der etwa dem Menschen mitgeteilt werde; vielmehr sind es sicherlich auch nach Paulus die schon von Natur vorhandenen Anlagen der Intelligenz, welche den Offenbarungsinhalt erfassen und verarbeiten. Aber ebenso gewiss ist, dass Paulus die Kraft, welche nun in dem pneumatischen Menschen auf diese Anlagen und durch sie wirkt, und ebenso auch den Gedankeninhalt, dessen sie sich bemächtigen, als etwas innerhalb des natürlichen Menschen völlig Neues empfindet. Nicht das also hebt Paulus hier wenigstens hervor, dass die natürlichen Anlagen ihn in der Erfassung der Geistoffenbarung beschränken, sondern umgekehrt ist das die Grösse seiner christlichen und apostolischen Erfahrung, dass er sich der natürlichen Beschränktheit des Erkennens durch den Geist enthoben sieht. Doch will auch das hinzugefügt sein, dass es dem Apostel nicht sowohl um die Behauptung der Vollständigkeit als um die der Richtigkeit der ihm gewordenen und durch ihn werdenden Offenbarung zu thun ist. Gerade dies letztere Moment aber tritt so nachdrücklich hervor, dass sicherlich auch die Art falsch ist, wie Beyschlag (Bibl. Theol. II, S. 18) die Aussagen des Apostels einzuschränken sucht; er meint nämlich, den Anspruch auf unbedingte Gewissheit wolle Paulus nur dem zugestehen, was des einfachen Glaubens sei, nämlich den Heilsthatsachen; was darüber hinausgehe in der Entwickelung der σοφία θεοῦ auch seitens seiner selbst, falle ihm in jenes Gebiet von „Gold, Silber und edlem Gestein etc.“ auf jenen Grund erbaut (1 Kor. 3, 12), worunter also auch Rohr und Stroh sein könne. Das heisst aber doch gänzlich übersehen, mit welcher Entschiedenheit Paulus gerade in unserem Abschnitt für seine Weisheitslehre nach Inhalt und Form Geistes-, also göttliche Autorität beansprucht.

Es bleibt also dabei, dass Paulus sich die Erfahrung zuschreibt, eine göttliche Offenbarung empfangen zu haben, welche ihm die verborgenen Zusammenhänge des heilsgeschichtlichen Wirkens erschliesst. Wie soll man sich diesen Vorgang denken? Ist dabei die menschliche Geistesthätigkeit aufgehoben oder tritt diese höhere Offenbarung als etwas gänzlich Unvermitteltes in den Menschen ein? Keines von beiden. Auch die Offenbarungen des Geistes können nur unter der Voraussetzung zur Wirklichkeit werden, dass ihnen auf seiten des Menschen ein *δέχεσθαι* und *γνῶναι* (v. 14) entspricht, und die Lehraussagen über sie vollziehen sich unter beständigem Messen und Vergleichen, Prüfen und Ordnen des einen an dem anderen; als eines zusammengehörigen Ganzen sucht sich also der Mensch der ihm zuströmenden Offenbarungen bewusst zu werden. Nicht als fertiges Gebäude fügt Gott das System seiner Weisheitsgedanken dem Denken des Menschen ein, sondern er lässt ihn selbst es erbauen, aber aus dem Stoff und in der Form, die er ihm durch den Geist darreicht. Wenn ferner als Ziel jener Weisheit unsere *δόξα*, Christus aber *κύριος τῆς δόξης* genannt ist und wenn vom Geiste erleuchtet sein gleichbedeutend ist mit *νοῦν Χριστοῦ ἔχειν* (2, 16), so erhellt, wie diese durch spezielle Geistesoffenbarung empfangene Erkenntnis sich zu jenem Wissen verhalte, welches es mit der geschichtlichen Erscheinung Christi zu thun hat und dem Apostel als Geschichte auf dem Wege der Überlieferung zuströmt. Ist letzteres die unentbehrliche Voraussetzung für erstere, so kommt umgekehrt doch jene zur Vergewisserung und zum Verständnis nur durch diese. Aus der Thatsache, dass Paulus hier und anderwärts alttestamentliche Worte zum Ausdruck und Beweis jener *σοφία* verwendet, darf man endlich entnehmen, dass der Geist sich auch dieses dem Apostel von Jugend auf geläufigen Erkenntnismaterials bedient, indem er es erklärt, in neue Beleuchtung rückt, in seinen eigentlichen Beziehungen aufdeckt und so zur Quelle der Erkenntnis der göttlichen Wahrheit und Weisheit macht.

Nicht übersehen darf dabei werden, dass der Apostel solche Offenbarung keineswegs ausschliesslich sich, sondern sich nur in Zusammenfassung mit anderen zuschreibt, ohne dass man berechtigt wäre, dabei bloss an die mit der Predigt des Evangeliums beruflich Betrauten zu denken. Was er als Apostel er-

fährt, hat also seine Analogie an gemeinchristlichen Erlebnissen, wobei nur der Unterschied zu bemerken ist, dass die dem ersteren geschenkte Offenbarung für den Geist zugleich ein Mittel ist, den Christen insgemein zur Erkenntnis der göttlichen Weisheit zu helfen. Mithin haben wir das Recht, dem Christen überhaupt eine Erfahrung davon zuzuschreiben, wie er zwar nicht ohne menschlich-natürliche Vermittelung, aber doch gleichwohl durch übernatürliche Wirkung des Geistes Gottes in einen steigenden Besitz religiöser Erkenntnis hineinwächst, welche sich ihm als Anteilnahme an der göttlichen Weisheit ausweist und Zeitliches wie Ewiges, Geschichtliches und Übergeschichtliches, Subjektives und Transsubjektives einschliesst.

Gegenüber einem Mangel an sittlichem Ernst, aus welchem die Gefahr entsprang, die Korinthischen Christen möchten in heidnisches Sündenleben zurückfallen, erinnert Paulus daran, dass sie vordem zwar solche Art an sich trugen, inzwischen aber einen Umschwung erlebt haben, durch welchen sie von dem Zusammenhang mit dem früheren Leben gelöst worden sind. Schon in der kraftvollen Wiederholung des ἀλλά findet der scharfe Gegensatz zwischen dem Einst und Jetzt ihres Seins seinen Ausdruck. Und in der That bezeichnen ihn die drei Verba, deren sich Paulus bedient, als einen prinzipiellen und fundamentalen. Nicht ohne Grund bedient sich dabei Paulus des Aorists und nicht des Perfektums. Durch letzteres würde er ja zugleich bestimmt aussprechen, dass jener neue Seinszustand bei den Lesern bis in die Gegenwart herein fortbestehe; so wenig er das in dem Zusammenhang des 5. und 6. Kapitels thun konnte und wollte, wo er ja mit dem grössten Ernste vor einem Rückfalle zu warnen hat, welcher sie des Reiches Gottes notwendig verlustig machen würde, so sehr dient der Aorist dazu, den Ernst der Lage anzudeuten. Ein einmaliges, als geschichtliche Thatsache der Vergangenheit angehörendes Ereignis ist es, wodurch jener Umschwung herbeigeführt ward. Die Regel wäre, dass es durch entsprechendes Verhalten des Christen zu fortdauernd wirksamer Gegenwart in ihm gelange. Die Gefahr aber ist, dass durch den Mangel solches Verhaltens das, was einmal geschah, zur blossen, toten Geschichtsthatsache herabsinkt, der in der Gegenwart nichts mehr entspricht. Dass also jene vordem empfangenen Gaben der gött-

1 Kor. 6, 11.

lichen Gnade nicht ohne weiteres für immer feststehen, diesen ernsten Gedanken konnten die Leser des Briefes schon dem vom Apostel gewählten Tempus abfühlen. Ohne weiteres ist dann klar, dass, was der Apostel als vergangenes Erlebnis bezeichnet, eben das ist, was den Anfang des Christenlebens einschliesst. Der Eintritt in denselben vollzog sich aber, wie überall, durch die gläubige Annahme des Evangeliums und die Taufe. Dass an unserer Stelle der Blick auf letztere wenigstens mit gerichtet war, darf man gewiss dem ἀπελούσασθε entnehmen, wobei das Medium zugleich die bei jenem Akte der Reinigung notwendige Selbstthätigkeit des Menschen ausdrückt, welche eben wesentlich in gläubigem Hinnehmen oder Geschehenlassen oder Hingabe an die von Gott ausgehende Wirkung bestand. Das erste aber, was von dieser Wirkung zu sagen ist, ist, dass sie in einer Reinigung bestand, welche schon durch den ganzen Zusammenhang als Reinigung von der Sünde bestimmt ist. Da nun die Sünde den Menschen nicht bloss insofern befleckt, als sie ihn mit Schuld belastet, sondern auch insofern, als sie ihn innerlich beschmutzt und mit bösen Neigungen erfüllt (vgl. Eph. 5, 27), so hat man kein Recht, das ἀπελούσασθε bloss von der Entsühnung zu verstehen, den Gedanken der Entsündigung aber davon auszuschliessen. Erst diese Fassung ist auch geeignet, das oft umstrittene Verhältnis der beiden folgenden Verba zum ersten erkennen zu lassen. Dass nämlich ἡγιάσθητε hier nicht von einer bloss objektiven Versetzung in die Gotteszugehörigkeit oder von der Einverleibung in die heilige Gemeinde im äusserlichen Sinne gemeint ist, wie es etwa auch von unpersönlichen Dingen gesagt werden könnte, zeigt schon die Nennung der Faktoren, an welche jene Wirkung sich knüpfte. Folglich bezeichnet es eine solche Versetzung in den Zustand eines Gottgeweihten, welche zugleich eine innere Erneuerung in sich schliesst; die Heiligung ist also das positive Gegenstück zu der vorhin erwähnten Entsündigung. Wenn endlich jene göttliche Anfangsthat als ein δικαιοῦν bezeichnet wird, so heisst der feststehende paulinische Sprachgebrauch darunter jene Gerechtsprechung verstehen, durch welche ein Mensch Gottes Urteil für sich gewinnt. Bestätigt wird diese Fassung hier noch dadurch, dass damit also das ἀπελούσασθε in der zweiten oben angegebenen Beziehung

nach seiner positiven Seite hin vervollständigt wird. Als die Faktoren nun, in denen Gott jene Wirkung an dem werdenden Christen vollzog, nennt Paulus den Namen des Herrn Jesu Christi und den Geist Gottes. Nicht wenigen Erklärern schien aus dieser Beteiligung des Geistes an der Rechtfertigung eine Schwierigkeit insofern zu erwachsen, als dadurch der objektive Charakter der δικαίωσις gefährdet erschien; man half sich darum durch die Annahme eines Chiasmus (so Ritschl), vermöge dessen ἐν ὀν. I. Χρ. enger mit ἐδικ., ἐν τῷ πνευμ. aber mit ἡγίασθητε zu verbinden wäre. Indessen widerspricht dieser Annahme doch der Umstand, dass dann ἀπελούσασθε ohne jede nähere Bestimmung bliebe und die doch zweifellos korrekte Beziehung zwischen ἡγιάσθητε und ἐν ὀνόματι I. Χρ. gelöst wäre, dass ferner durch die Anapher des ἀλλά mit Nachdruck die in den drei Verben ausgedrückten Erlebnisse als zusammengehörige Einheit hervorgehoben werden und endlich die Zurückführung der Einzelwirkungen, in welche sich das gesamte dem Christen widerfahrende Heil zerlegt, auf einzelne, von einander zu sondernde Faktoren, wie sie hier genannt werden, der sonstigen paulinischen Auffassung kaum gemäss sein dürfte (vgl. 2 Kor. 3, 17). Dadurch ist selbstverständlich keineswegs ausgeschlossen, dass die Art, wie sich die Thätigkeit der Einzelfaktoren des Heils in den einzelnen Heilswirkungen gestaltet, eine verschiedene ist. Die gesamte Heilswirkung, die den Eintritt des Christenstandes begleitet, knüpft sich also zunächst an den Namen des Herrn Jesu Christi; es will mit dieser eigenartigen Ausdrucksweise darauf hingewiesen werden, dass Jesus bei diesen Vorgängen in Betracht kommt sowohl in seiner geschichtlichen Erscheinung wie in seiner gegenwärtigen überweltlichen Stellung, welches beides in seinem Namen ausgedrückt ist. Zugleich ist es der Geist Gottes, an den jenes empfangene Heil gebunden ist; denn er ist es, welcher den Menschen religiös-sittlich erneuert und der in ihm den Glauben hervorruft, der das Korrelat der Rechtfertigung ist.

Paulus setzt also an unserer Stelle ein Bewusstsein des Christen davon voraus, dass es bei ihm zu einem Bruche mit der Vergangenheit gekommen ist, welcher zwar nicht ohne sein Geschehenlassen erfolgte, bei welcher er aber doch in erster Linie Objekt des göttlichen Gnadenhandelns war. Näher be-

stimmt sich jener Bruch als eine Befreiung von der Schuld der Sünde, welche zugleich göttliche Gerechterklärung, und als eine Lösung von der Macht der Sünde, welche zugleich Heiligmachung war. Wird letztere notwendigerweise unmittelbar als inneres Erlebnis dem Menschen kund, so gewinnt er von dem ersteren zwar keine unmittelbare Erfahrung, aber wird sie mittelbar inne durch die Befreiung vom Schuldgefühl, in der sie sich reflektiert. Das Bewusstsein von diesem Heilsempfang schliesst aber zugleich eine Überzeugung davon in sich, dass eine von Gott ausgehende geistige Macht und die geschichtlich-übergeschichtliche Person Jesu Christi in jenen Widerfahrnissen wirksam geworden sind.

2Kor. 1,21f. Dem Vorwurf, in seinen Entschliessungen wankelmütig zu sein, begegnet der Apostel mit dem Hinweis darauf, dass seine Verkündigung vermöge der Treue Gottes von aller Doppelzüngigkeit (v. 18) frei sei; ist doch ihr Gegenstand der Sohn Gottes Christus Jesus, der das persönliche leibhaftige Ja der Erfüllung für alle göttlichen Verheissungen ist, aus dessen Person darum auch alle Glaubensgewissheit der Gemeinde fliesst (v. 19 f.). Die von dem Apostel erstrebte Verteidigung ist aber damit noch nicht vollendet, sondern erfordert zu ihrem Abschluss einen Nachweis darüber, dass er an diesem Charakter der Positivität und Stätigkeit, wie er in Christo zur Erscheinung kommt, entsprechenden Anteil habe auch in seinem amtlichen Wirken. In der That folgt solcher Nachweis in 1, 21 f. Sollte hier *θεός* mit den ihm vorausgehenden Partizipien das Subjekt zu dem in den zwei folgenden Partizipien enthaltenen Prädikate sein, so wäre unverständlich, warum die Prädizierung nicht durch das Verbum finitum erfolgte; zugleich aber fiele das Gewicht der Aussage ganz auf v. 22, welcher dann als der das Neue und Massgebende enthaltende Satzteil anzusehen wäre, während das *βεβαιῶν ἡμᾶς εἰς Χρ.* in den Schatten träte; das widerspräche jedoch durchaus dem vorhin festgestellten Zusammenhang. Folglich ist *θεός* Prädikat, die beiden vorausgehenden Partizipien Bezeichnung des Subjekts, die beiden folgenden aber erweitern und vervollständigen den in v. 21 ausgesprochenen Gedanken. Dies ist also die nächste Aussage des Apostels, dass es einen gibt, der ihn und seine Mitarbeiter wie seine Leser auf Christum hin (oder in Christum hinein) befestigt und sie gesalbt hat, d. h. der ihnen

zu einer Festigkeit hilft, welche ihren Grund und ihr Mass an eben dem Christus hat, der vorher als Inbegriff aller Heilswirklichkeit und Heilsgewissheit geschildert war, und sie, d. h. in diesem Falle die zu beruflichem Wirken erkorenen, eben dafür gesalbt oder ausgerüstet hat. Es kann das Gewicht dieses ersten Gedankens nur vermehren, wenn nun das hinzutretende Prädikat erkennen lässt, dass dieser Eine kein Geringerer als Gott ist, und wenn schliesslich von diesem Gotte das noch hinzugesetzt werden kann, dass er sie versiegelt und den Geist als Unterpfand für anderes ihnen ins Herz gegeben hat. Wie kann derjenige, dem die erhabene Reihe dieser Thatsachen vor Augen steht, noch den Vorwurf der *ἐλαφρία* oder des *βουλεύεσθαι κατὰ σάρκα* (1, 17) gegen den Apostel erheben wollen?

Aber eben die Reihe und das Wesen dieser Thatsachen gilt es noch näher zu bestimmen. Man pflegt das Verhältnis der ersten und zweiten Gruppe derselben so aufzufassen, dass die in der ersten behaupteten Thatsachen durch die unbezweifelten Thatsachen der zweiten verbürgt werden. Indessen würde dies doch voraussetzen, dass die beiden Reihen entweder hinsichtlich der Zeit, in welche sie fallen, oder hinsichtlich des Grades ihrer Zweifellosigkeit von einander sich unterscheiden; im ersteren Falle läge ein Schluss von Thatsachen der Vergangenheit auf eine gegenwärtig zu behauptende Wirkung vor, im letzteren eine Folgerung von wirklich erlebten Ereignissen auf solches, das sich der Erfahrung entzieht. Man sieht aber leicht, dass an unserer Stelle P. keine derartige Folgerung im Sinne gehabt haben kann, da ja auch in die erste Gruppe eine Thatsache der Vergangenheit (*χρίσας*) eingereiht und für die zweite Gruppe nicht der geringste Anspruch höherer oder unmittelbarerer Zuverlässigkeit erhoben wird. Alle diese Thatsachen stehen sich also für den Apostel hinsichtlich ihrer Zuverlässigkeit gleich und sollen auch für die Leser sich gleich stehen. Dann hat aber ihre Zusammenstellung nicht den Zweck, das eine durch das andere zu erhärten, sondern sie wollen als Ganzes genommen sein; sie begründen demnach den durch die ganze vorausgehende Erörterung erhobenen Anspruch des Apostels auf Zuverlässigkeit in seinem Handeln und Reden durch den Hinweis darauf, was an ihm und zwar von Gott geschehen ist

und geschieht, wobei die besondere Beziehung zu den Ausführungen in 1, 18—20 dadurch gewonnen wird, dass die von Gott ausgehende Befestigung an den Christus sich knüpft, der das umfassende Ja ist, das Gott zur Welt gesprochen hat.

Was ist es also, das der Apostel von Gott erfahren zu haben und zu erfahren sich bewusst ist? Es ist — beim Blick auf die Vergangenheit — der Empfang des heil. Geistes, wodurch sowohl sein Christenstand im allgemeinen wie seine apostolische Stellung und Wirksamkeit im besondern begründet ist. Schon die Erinnerung an Eph. 1, 13 f. nämlich, wo die Begriffe der Versiegelung und des Empfangs des Geistes als Angelds für weiteres ähnlich wie hier verknüpft sind, zeigt, dass das *σφραγισάμενος* nicht etwas anderes neben dem Geistesempfang bezeichnet, sondern seine Erklärung eben in dem zu diesem Behufe hinzugesetzten *δοὺς τὸν ἀραβῶνα* etc. findet. Auch das *χρίσας* selbst schon kann keine andere Thatsache meinen; die drei Ausdrücke dienen nur dazu, die Bedeutung derselben nach verschiedenen Seiten hin zu beleuchten. Durch Geistesempfang ward er, wie das im Wortspiel mit *Χριστός* stehende und schon darum sicher auf die berufliche Thätigkeit im Reiche Gottes zu beziehende *χρίσας* besagt, zu apostolischem Wirken befähigt; Geistesempfang erfüllte ihn mit Gewissheit über seinen Eintritt in den Gnadenstand und ward ihm so zum Siegel für alles, was Gott verspricht und der Glaube Gott zutraut; durch Geistesempfang ward ihm im Herzen ein schon gegenwärtiges Unterpfand für die künftige Ausgestaltung des Heils zu teil. Das alles begleitete als konstitutives Moment schon den Anfang seines Heilsstandes. Es setzt sich aber fort in einem gegenwärtigen Thun Gottes, einem *βεβαιοῦν εἰς Χριστόν*, wodurch Gott ihn in der Verbindung mit Christo befestigt, Christum zum bleibenden Halt seines Lebens und Wirkens macht. Ein reiches und fortgesetztes inneres Erleben ist es also, wodurch der Apostel sich vor sich selbst gegen den Vorwurf der Unbeständigkeit gerechtfertigt weiss und beanspruchen darf, es auch vor anderen zu sein; dass es aber ihn über jenen Vorwurf erhebt, ist nicht etwa in der Fülle innerer Bewegungen selbst, sondern darin begründet, dass Gott ihr Geber, Christus ihr Mittler, der Geist ihr Träger ist. So nahe dieses sein Erleben mit seinem apostolischen Beruf sich

berührt, so schliesst es doch zugleich gemeinchristliche Erfahrungen ein.

Eine eigenartige Aussage über Heilserfahrung begegnet in 2 Kor. 3, 18. Das ἡμεῖς an der Spitze des Satzes weist hier nachdrücklich auf einen Unterschied hin, vermöge dessen von den Christen etwas ausgesagt werden kann, was von anderen nicht gilt. Diese anderen können aber dann nach dem ganzen Zusammenhang nur die Glieder des alttestamentlichen Bundesvolkes sein, die *υἱοὶ Ἰσραήλ* (v. 13). Wenn der Apostel dann durch die Beifügung von *πάντες* noch ausdrücklich hervorhebt, dass die beabsichtigte Aussage von der Gesamtheit der Glieder des neutestamentlichen Bundesvolkes geschehe, so muss er dazu doch durch irgend einen Umstand veranlasst gewesen sein. Die Antwort darauf liegt nahe genug, so oft diese Beziehung auch übersehen worden ist. Auch der alte Bund hatte seine Herrlichkeit, aber sie haftete nur an einem, an Mose, während die Menge der übrigen von ihr weder an sich noch an Mose etwas wahrnehmen konnte oder sollte. Im neuen Bund hört dieser Unterschied auf; hier gilt also von allen etwas Analoges von dem, was einst nur von Mose galt. Deutet nun so schon der Anfang des Satzes darauf hin, dass auch v. 18 noch, wie das ganze Kapitel, von dem Gedanken einer Parallelisierung zwischen Altem und Neuem beherrscht sei, so wird man nicht sehr geneigt sein, für „*κατοπτρίζεσθαι*“ die Bedeutung „in einem Spiegel schauen“ anzunehmen; denn nicht dass Mose etwas sah, was andere nicht sahen, ist vorher hervorgehoben, sondern dass etwas an ihm haftete, was den anderen so neu und gross war, dass sie nicht einmal seinen Anblick ertragen konnten. In der That ist auch die Übersetzung von *κατοπτρίζεσθαι* mit „etwas in einem Spiegel besehen“ vom lexikologischen Standpunkt aus sehr unsicher und entspricht nicht dem vorliegenden Zusammenhang. Um die Beziehung auf ein *κάτοπτρον*, einen Spiegel nicht ganz verloren gehen zu lassen, müsste man nämlich, wie die meisten auch wirklich annehmen, in dem eigenartigen Worte einen Hinweis darauf sehen, dass eben die Herrlichkeit Christi jetzt noch nicht unmittelbar und intuitiv, sondern erst vermittelt, in Reflexen, nämlich in der von ihr handelnden Botschaft des Evangeliums zur Wahrnehmung kommt; das Evangelium also sei der Spiegel,

2 Kor. 3. 18.

durch den wir jene Herrlichkeit sehen. Freilich müsste man dann weiter fragen, ob denn sonst überhaupt noch öfter Spiegel als Mittel zur Beobachtung eines dritten Gegenstandes angewendet zu werden pflegen, und weshalb denn der Apostel dieses „Schauen im Spiegel“ noch durch das sonderbare und höchst überflüssige *ἀνακεκαλυμμένῳ προσώπῳ* näher bestimmt hätte, da man ja doch sonst nicht mit dem Gesicht, sondern mit den Augen zu schauen pflegt und jedenfalls mit verhülltem Angesicht weder in einem Spiegel noch überhaupt etwas sehen kann. Man pflegt sich freilich für jene Deutung auf 1 Kor. 13, 12 zu berufen. Aber diese Stelle beweist für die unsere nichts, da es sich dort nicht um das Evangelium, sondern um die Erkenntnis des Christen handelt. Ja sie beweisst gerade, dass jene Deutung an unserer Stelle nicht passt. Denn der Ausdruck *δι' ἐσόπτρου* dient dort zur Bezeichnung der Unvollkommenheit und Vergänglichkeit, welche für die Jetztzeit der christlichen Erkenntnis anhaftet. Wie sollte Paulus dann das Bild vom Evangelium als einem naturgemäss unvollkommenen Spiegel der Herrlichkeit Christi anwenden in einem Zusammenhang, wo es ihm doch darauf ankommt, gerade die vollkommene und bleibende Herrlichkeit des neutestamentlichen Amtes und seiner Gaben zu schildern? Das wäre nicht sehr fein gedacht. Vielmehr heisst *κατοπτρίζεσθαι* abspiegeln, eine Bedeutung, welche für das Aktivum ohnehin feststeht und hier durch das Medium keineswegs zweifelhaft wird, da dieses nur genauer die Beziehung auf das Subjekt hervorhebt, also mit „in sich oder an sich abspiegeln“ übersetzt sein will. Wie von Mosis Angesicht der Widerschein der Herrlichkeit Gottes erstrahlte, so spiegelt sich in der Christen Angesicht die Herrlichkeit ihres Herrn. Erst bei dieser Übersetzung kommt nun auch der latente Gegensatz zwischen *κατοπτριζόμενοι* und *μεταμορφούμεθα* zum Vorschein. Bei Mose kam es nur zu einem (äusserlichen) Widerstrahlen der Herrlichkeit Gottes, bei den Christen aber kommt dazu eine fort und fort sich vollziehende Verwandlung, bei der jene Herrlichkeit sie innerlich durchleuchtet und so zum wirklichen Abbild Jesu Christi macht. Man darf gewiss eine Bestätigung für die Richtigkeit der hier vorgetragenen Fassung darin sehen, dass durch sie der v. 18 in die allseitigste Beziehung zu dem vorhergehenden gebracht ist: dort

im alten Bunde handelt es sich um einen, hier um alle, dort musste die Herrlichkeit Gottes auf dem Angesichte Mosis verdeckt werden (und es ist leicht zu sehen, dass dies an sich auf zweierlei Weise geschehen konnte, entweder durch Verhüllung des Antlitzes Mosis oder durch Verdeckung der Augen der Söhne Israels, weshalb Paulus sich abwechselnd beider Verfahren zum bildlichen Ausdruck seiner Gedanken bedient), hier bedarf es keiner solchen Verhüllung, dort offenbarte sich eine vergängliche Herrlichkeit, hier führt diese Herrlichkeit zu einer ununterbrochenen, gradweise sich steigernden Verklärung. Auf allen Punkten also, wo der Heilserfahrung des alten Bundes noch Unvollkommenheit anhaftet, trägt die Heilserfahrung des neuen Bundes den Charakter der Vollkommenheit an sich.

Aber welches ist der Inhalt dieser Erfahrung? Sie findet ihre nähere Bestimmung schon darin, dass jener Prozess der Umwandlung seinen Ausgangspunkt an dem Herrn hat, zu dessen Eigenart es gehört, dass ihm Geist eignet. Das also ist sich Paulus bewusst, an sich zu erleben, dass Christus ihm gegenüber seine Herrscherstellung immer mehr durchsetzt, indem er seinen Geist zu immer grösserer Wirksamkeit in ihm bringt. So nähert er, der Christ, sich immer wieder um eine weitere Herrlichkeitsstufe dem Idealbild, das sich bei ihm reproduzieren soll, nämlich der Herrlichkeitsgestalt, die Christo selbst eignet. Es ist vor allem die religiös-sittliche Vervollkommnung, das dem Abthun des fleischlichen Seins entsprechende Wachstum des geistlichen Seins, woran der Apostel denkt. Abhängig aber ist dies Erlebnis davon, dass die *δόξα* des überweltlichen Christus sich in ihnen spiegelt, d. h. ihre Strahlen von ihnen aufgenommen und zurückgeworfen werden. Jenes geschieht durch den Glauben, der die Verkündigung von dem überweltlichen Christus annimmt und in ihr Christum selbst ergreift, dieses in verschiedener Weise, je nach dem Berufe des Menschen, bei dem Apostel insonderheit in der *παρρησία* (v. 12) des Zeugnisses von Christo, bei dem Christen insgemein durch seinen Wandel überhaupt.

Es ist ein reiches inneres Leben der Heilserfahrung, in das der Apostel uns blicken lässt, und die Art, wie es dargestellt wird, in dreifacher Richtung von besonderem Interesse. Indem er nämlich, was schon dem sprachlichen Ausdruck ein charak-

teristisches Gepräge verleiht, von jeder Thätigkeit des Christen bei jenem Prozesse abstrahiert, schildert er ihn als ein reines Widerfahnis. Während ferner der Apostel an anderen Stellen und in anderem Zusammenhang den gegenwärtigen Heilsbesitz geradezu als noch wesentlich verschieden vom künftigen darstellt (z. B. Röm. 8, 24), liegt ihm hier daran zu zeigen, wie gleichwohl dieses Zukünftige vorstufenweise schon jetzt dem Christen eigne. Endlich aber ist bemerkenswert der Nachdruck, mit welchem der Apostel alles, was er hier vom Heil erfährt, als eine Auswirkung eines objektiven, überweltlichen Thatbestandes anerkennt, dessen Mittelpunkt die Person des erhöhten Christus ist.

2 Kor. 4, 6. Dem göttlichen Schöpferakte, durch welchen inmitten einer Welt von Finsternis Licht ward, vergleicht Paulus eine Wirkung Gottes, die er (mit anderen Zeugen des Evangeliums) in seinem Inneren erlebt zu haben sich bewusst ist. Es handelt sich um eine ganz unmittelbar (*ὃς ἔλαμψεν*) von Gott ausgehende Erleuchtung, deren Wirkung oder Zweck der *φωτισμὸς τῆς γνώσεως τῆς δόξης τοῦ Θεοῦ ἐν προσώπῳ Χριστοῦ* ist. Schon die Stellung, aber auch die Analogie zu der auf dem Angesichte Mosis sich spiegelnden Herrlichkeit Gottes (dadurch und nicht durch die Erinnerung an die Erscheinung vor Damaskus, wie man ganz unzutreffend angenommen hat, ist der Ausdruck bedingt) zeigt, dass *ἐν πρ. Χρ.* mit *τῆς δόξης τοῦ Θεοῦ* und nicht mit *γνώσεως* zu verbinden ist. Christus ist der (nicht, wie Moses, vergängliche, sondern bleibende) Träger der Herrlichkeit Gottes; dass sie als auf seinem Angesicht lagernd geschildert ist, soll sagen, dass sie bestimmt ist, durch ihn nach aussen hin sich zu offenbaren. Christus, der wie Gott verherrlichte, ist also, kurz gesagt, der Gegenstand der Erkenntnis; diese selbst reicht demnach hinein in eine Welt des Transcendenten, welche der empirischen Wahrnehmung verschlossen ist, ohne dass sie doch darum aufhört, wirkliche Erkenntnis zu sein. — Für unseren Zweck von nur nebensächlicher Bedeutung ist die Frage, in welcher Beziehung *τῆς γνώσεως* zu *πρὸς φωτισμόν* stehe. Die Ausdrucksweise selbst deutet jedenfalls auf gar keinen Gegensatz zwischen den Aposteln als ursprünglichen Empfängern des Lichts und solchen hin, die wiederum von ihnen erleuchtet werden sollen; dann wird man aber *τῆς γνώσεως* nur als einen Genitiv zur näheren Be-

stimmung des Inhalts von *φωτισμόν* selbst auffassen können, eine Ausdrucksweise, welche bei Paulus häufig genug auftritt. Die von Gott dem Apostel geschenkte Erleuchtung bestand in der Erkenntnis des verherrlichten Christus: sieghaft leuchtete in ihm ein Licht auf, dem gegenüber sein ganzes früheres inneres Wesen als Finsternis erscheint und in dem Gott selbst sich seiner bemächtigt und ihm einen überirdischen Thatbestand enthüllt hat, welcher sich in der Person Christi als dessen konzentriert, der der Träger und Offenbarer der Herrlichkeit Gottes in dessen Verhältnis zur Welt ist. Paulus legt nicht näher dar, wie und wann diese Erleuchtung sich vollzog; aber, soviel erhellt aus dem Zusammenhang, die Ermöglichung seines apostolischen Wirkens und dessen im vorhergehenden geschilderte Eigenart lag gerade darin, dass durch göttliche Wirkung dieser Thatbestand seinem Herzen klar und gewiss war. Die Grösse, Neuheit und Unmittelbarkeit derselben kommt schön und treffend zum Ausdruck.

In Röm. 5, 1 hat die Lesart *ἔχωμεν* zweifellos das Übergewicht der äusseren Bezeugung für sich. Will man sie festhalten, so bleibt, wie Hofmann richtig erkannt hat, keine andere Wahl als den Nachdruck auf *διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ* zu legen, so dass also Paulus mahnen würde, derjenige, der durch Glauben gerecht geworden sei, solle nun auch durch nichts anderes als durch Christum im Friedensverhältnis zu Gott stehen wollen. In der That wird auch Christus von 5, 6 an nachdrücklich als derjenige dargestellt, der das Gnadenverhältnis Gottes zur Menschheit auf allen seinen Stufen vermittelt. Aber auch hier ist es doch nicht sowohl der Gesichtspunkt der Einzigkeit des Mittlers, der zur Geltung kommt, als vielmehr der der Reichhaltigkeit und Gewissheit des durch ihn vermittelten Heiles. Der Gegensatz also, welcher durch die angenommene besondere Betonung des *διὰ I. Χρ.* stillschweigend angedeutet wäre (etwa *μὴ διὰ ἔργων*), klingt in Wirklichkeit nicht einmal in 5, 6 ff., geschweige denn aber, wie am Tage ist, in 5, 2–5 fort. Schon um deswillen muss man zweifeln, ob jene Betonung den Sinn des Apostels treffe. Dazu kommt aber vor allem noch, dass die damit wenigstens in Gedanken vollzogene Abtrennung des Friedensverhältnisses, das durch Christus allein vermittelt bleiben solle, von der Rechtfertigung aus dem Glauben den allgemeinen Anschauungen des

Röm. 5, 1 bis 11.

Apostels nicht entspricht. Kennt nämlich Paulus keinen heilschaffenden, also auch keinen rechtfertigenden Glauben ausser dem an Christum und keinen Gnadenstand bei Gott als den durch Rechtfertigung begründeten, so kann er denjenigen, der aus Glauben gerechtfertigt ist, nicht erst der Ermahnung für bedürftig halten, er solle sein Friedensverhältnis zu Gott durch keinen anderen als durch Christum vermittelt sein lassen. Mithin ist ἔχομεν zu lesen, ein Beispiel dafür, dass auch im Neuen Testamente die innere Autorität des Gedankens die äussere Autorität der Textüberlieferung überragen kann.

Da das ἐν ᾗ ἑστήκαμεν in 5, 2 nur einen Nachschlag zu dem ταύτην bildet, durch welches die Gnade als bereits vorliegend bezeichnet wird, so kann das καυχώμεθα in v. 2 nicht die Fortsetzung dieses Relativsätzchens sein. Dann aber führt es entweder den Hauptsatz (ἔχομεν) oder den mit δι' οὗ eingeleiteten Relativsatz (ἐσχήκαμεν) fort. Welche von beiden die richtige Verbindung sei, diese Frage erscheint ja von vornherein deshalb weniger wichtig, weil der Gedanke in jedem Falle wesentlich gleich ist. Denn die χάρις, zu welcher den Zutritt erlangt zu haben der Christ sich bewusst ist, kann nach den sie näher bestimmenden Attributen wie nach dem ganzen bisherigen Gedankenverlauf des Briefes auf nichts anderes als auf den in v. 1 benannten Heilsstand hinweisen; der Unterschied ist nur, dass er dort seinem Inhalt, hier aber seiner Ursache nach, nämlich als Auswirkung göttlicher Gnade bestimmt wird. (Vgl. die ganz entsprechende Zusammenstellung von περισσεία τῆς χάριτος und δωρεὰ τῆς δικαιοσύνης in 5, 17.) Wie man nun auch immer die erwähnte Frage entscheide, auf jeden Fall werden drei Begriffe, die Rechtfertigung, das dadurch erlangte Friedensverhältnis zu Gott und des Christen Sichrühmen als zusammengehörig dargestellt. Eine Schattierung des Gedankens ergibt sich nur dadurch, dass in dem ersten der oben genannten Fälle die Rechtfertigung als dasjenige erscheint, worin der übrige Heilsbesitz des Christen wurzelt, im zweiten aber die Person Christi es ist, in welcher alle einzelnen Momente des Heils miteinander verknüpft sind (vgl. das doppelte διά). Würde man nun den Relativsatz δι' οὗ . . . bei ἑστήκαμεν abschliessen, so erschiene nicht bloss das καί = auch darin unverständlich, da in

der That nichts Neues dem vorherigen hinzugefügt wird, sondern der ganze Satz selbst würde nur schwer dem Vorwurf entgehen, etwas bereits Gesagtes in völlig entbehrlicher Weise zu wiederholen. Zieht man aber das καυχώμεθα in v. 2 b mit in den Relativsatz hinein, so wird einerseits im Hauptsatz durch das vorangehende δικαιωθέντες der Besitz des Friedens nach rückwärts mit dem Gegenstand der bisherigen Erörterungen verknüpft, anderseits aber durch den Relativsatz mit seinem καί — καί (sowohl — als auch) der in v. 1 benannte Heilszustand zugleich als die nach vorwärts blickende Voraussetzung und Unterlage weiteren Heilsbesitzes dargestellt, eine Gedankenverbindung, welche zu wohl überlegt und gegliedert ist, als dass sie nicht die ursprünglich vom Apostel beabsichtigte sein sollte.

Der Friede gegenüber Gott, der nach v. 1 ein mit der Rechtfertigung notwendig und unter allen Umständen gegebener Besitz ist, kann eben deshalb schon nicht als subjektive Gemütsstimmung, sondern nur als Bezeichnung derjenigen objektiven Beziehung zu Gott zu verstehen sein, in welcher der Mensch nicht mehr unter dem Zorn, sondern unter der Gnade Gottes steht, so dass abgethan ist, was sie vorher trennte. Aber nicht bloss für die Gegenwart macht Christus den Menschen reich. Ebensogut, wie durch ihn dem Gläubigen ein Zugang zu einem schon jetzt realen Gnadenbesitz gegeben ist, vermittelt er demselben eine Hoffnung künftiger von Gott zu gewährender Verherrlichung, die ihm bereits jetzt Unterlage für stolze Freude ist (v. 1 und 2). Aber auch damit nicht genug. Jene stolze Freude über kommende Herrlichkeit vermag sich nicht bloss unter Trübsalen zu behaupten, sondern (dass nämlich das ἐν bei καυχᾶσθαι den Anlass des Rühmens bezeichnet, zeigen Röm. 2, 17. 23; 1 Kor. 1, 31; 3, 21 etc.) zieht sogar die Drangsale, die im Leben des Christen unausbleiblich sind, in den Kreis ihrer Gegenstände mit ein. Höchst überraschend muss das freilich klingen, da doch sonst nach gemein menschlicher Erfahrung die Trübsal Anlass zur Betrübnis ist. Aber Paulus weiss aus eigenem Erleben (εἰδότες) diese psychologische Sonderstellung des Christen zu erklären. Die Reihe von Sätzchen, in der er das thut, schliesst nicht schon mit ἐλπίδα in v. 4, sondern mit καταισχύνει in v. 5 ab; das zeigt der gleichartige Bau, vor allem aber der Umstand,

dass es sich hier um einen seelischen Prozess handelt, der erst mit dem *οὐ καταισχύνει* sich wirklich vollendet. Auch der natürliche Mensch nämlich rühmt sich, prahlt in guten Tagen mit Hoffnungen; aber wenn dann Trübsal über ihn kommt, erkennt er kleinmütig seine frühere Prahlerei als Thorheit und schämt sich darüber; er wird Pessimist. Bei dem Christen aber führt die Trübsal, indem sie ihn in der Standhaftigkeit schult, gerade umgekehrt zu seiner Befestigung (*δοκιμή*) und damit erst recht zum Hoffen zukünftiger Herrlichkeit; statt zu pessimistischer Reue und Scham leitet ihn die Drangsal zu fröhlicher Heilsgewissheit (*οὐ καταισχύνει*). Es ist der Standpunkt des aus reichster, innerer Erfahrung stammenden „Ich darf leiden", den Paulus einnimmt; er kommt zum Ausdruck in dem *καυχᾶσθαι*, das selbst aus Trübsalen Nahrung zieht.

Ist man an diesem Punkte der Erörterung angelangt, so erwartet man freilich von selbst nach Mitteilung der Thatsachen einen Aufschluss über die Ursachen dieser eigenartigen inneren Vorgänge. Ob Paulus diese Erwartung befriedigen werde, lässt sich von vornherein nicht sagen. Aber wenn die bisherige Darlegung von ihm nun in 5 b mit einem Begründungssatz fortgeführt wird, so wird man Recht und Pflicht haben, wenigstens zu prüfen, ob damit nicht wirklich die verborgene Ursache des geschilderten psychischen Prozesses angegeben werde. Und in der That ergibt sich, wenn man demgemäss den mit *ὅτι* eingeleiteten Satz in 5 b als Begründung zu 3 ff. nimmt, ein wohlgeordneter Zusammenhang der Gedanken. Den Christen führt Trübsal nicht zum Verlust der Hoffnung, sondern gerade zu freudiger Zuversicht, weil ihm in seinem Innenleben durch den ihm geschenkten Geist Gottes ein reicher Strom der Erfahrung göttlicher Liebe gewährt ist. Wenn dabei in v. 5 b *τοῦ θεοῦ* als subjektiver Genitiv genommen ist, so ist die Ausdrucksweise *ἡ ἀγάπη τοῦ θεοῦ ἐκκέχυται ἐν ταῖς καρδίαις ἡμῶν* allerdings etwas gedrängt; aber an Liebe zu Gott könnte doch nur gedacht werden, wenn es sich hier nicht um den vorhin angegebenen Zusammenhang handelte; vor allem aber bestätigt das in v. 6 ff. unmittelbar folgende, dass hier durchaus von den göttlichen Heilsveranstaltungen, nicht dem menschlichen Heilsverhalten die Rede ist. Dass schliesslich die Form des Ausdrucks doch nichts eigentlich

Ungewöhnliches hat, hat Gloël treffend nachgewiesen.*) Durch den Geist vermittelte überfliessende Erfahrung göttlicher Liebe also ist die Kraft, welche selbst die Trübsal zur Ursache fröhlichen Hoffens macht. Jetzt fragt sich nur noch, worauf solche Erfahrung sich gründe. Das wird in v. 6 ff. dargelegt, die also von dem Bisherigen durchaus nicht losgelöst werden dürfen. Gott liess Christum, aller sonstigen Gewohnheit entgegen, für Sünder sterben, ein Liebeserweis, der dem Menschen als Rechtfertigung in dem Blute Christi zu Gute kommt, und eine Erstlingsthat, aus welcher notwendig die Gewissheit völliger Errettung durch Gott erwächst. Indem der Apostel am Schlusse dieser ganzen Darlegung noch einmal auf das καυχᾶσθαι zurückkommt, das dem Christen durch das alles ermöglicht ist, schliesst er sozusagen die Klammer, die er in v. 2 eröffnet hatte, und zeigt auch dadurch aufs deutlichste, dass die ganze Darlegung von 2—11 nur einem grossen Gedanken galt.

Wenn Paulus, wie oben dargelegt, die reiche, innere Erfahrung der göttlichen Liebe, welche der Geist dem Menschen vermittelt, begründet durch einen Hinweis auf die heilschaffenden Thatsachen des Sterbens und Lebens Jesu, so drängt sich die Frage auf, in welcher Weise er sich die Vermittelung zwischen diesen objektiven Thatsachen und jenem subjektiven Innenbesitz gedacht habe. Man wird darauf unter Zusammenhalt von v. 6 und 8 keine andere Antwort geben können als diese: Die Thatsache, dass Christus gestorben, für wen und zu welchem Zwecke er gestorben sei, dass er lebe und was durch dieses sein Leben uns verbürgt werde, das alles wird durch den Geist dem Christen innerlich so zugeeignet, gross und gewiss gemacht, dass er darin ein unmittelbares und reichliches Liebeshandeln Gottes an ihm selber gewahr wird. Selbst wenn aber diese Antwort verfehlt wäre, charakteristisch bleibt doch immer die völlige Begründung alles Heilsbesitzes und aller Heilserfahrung auf die geschichtliche Person Jesu Christi (5, 1. 2. 6. 8. 9. 10. 11). Nicht minder bedeutsam aber ist der Umfang,

*) Siehe Gloël, Der heilige Geist in der Heilsverkündigung des Paulus. Halle 1888. S. 177 f.

der diesem Heilsbesitz eignet. Nicht geringes aus ihm ist dem Christen in der That Gegenstand beseligenden inneren Erlebens. Er trägt in sich fröhliches Hoffen, reiche Empfindung göttlicher Liebe, er erfährt wunderbare Stärkung und Tröstung im Unglück. Aber er schreibt sich zu dem allen noch Dinge mit völliger Gewissheit zu, die vor und über ihm liegen, zukünftige Verherrlichung, Geltung vor Gott als Gerechter, Befreiung von allem Zorne Gottes. Nicht als ob allen alles und zugleich eigen wäre. Erst muss z. B. dem Menschen der Reichtum der göttlichen Liebe innerlich versiegelt sein, ehe ihm die bösen Tage zu jenen speziellen Heilserfahrungen helfen können (cf. ὅτι i. 5 b). Aber das erhellt deutlich, dass dem reifen Stand des Christen beides, immanenter und transcendenter Heilsbesitz, gewiss und wenn auch verschiedenartig, so doch gleichmässig gewiss ist.

Röm. 6, 1 ff. In Röm. 5, 12—21 hat Paulus, wie der Schlusssatz zeigt, dargelegt, wie es im Gegensatz zu jener allgemeinen Herrschaft der Sünde, die im Tode gipfelt, zu einer Herrschaft der Gnade innerhalb der Menschheit gekommen ist, die durch Gerechtigkeit zu ewigem Leben hinführt und durch Jesum Christum begründet ist. Was aus diesem allgemeinen Thatbestand für das sittliche Leben folge, zeigt 6, 1 ff. Die Frage in v. 1 lässt ja erkennen, dass ein Beharren bei der Sünde weder dem Schreibenden noch den Lesenden physisch unmöglich ist. Aber sittlich unmöglich ist es für sie, weil sie ja der Sünde weggestorben sind; die Sünde, zu deren Angehörigen sie gleichsam gehörten, hat sie hergeben müssen; sie steht zu ihnen in dem gleichen Verhältnis wie ein Hinterbliebener zu einem Verstorbenen. Der Apostel setzt die Thatsache bei den Lesern als bekannt voraus; denn er appelliert an ihr eigenes Bewusstsein davon. Er nennt sie aber gar nicht bloss bildlich so, sondern denkt sie sich völlig real. Sie knüpft sich nämlich an die andere, dass er wie seine Leser auf Christum getauft, d. h., wie Hofmann schön erklärt, dass sie durch die Taufe zu Jesu in ein Verhältnis gesetzt worden sind, wodurch derselbe ihnen Christus, der Mittler des neutestamentlichen Heiles ist. Diese Taufe auf Christum war aber Taufe auf seinen Tod, d. h. sie hat die Leser in Beziehung zu jenem geschichtlichen Ereignis gebracht; denn dass βαπτίζειν εἰς θάνατον nicht eintauchen in den Tod Christi heisse, zeigen Ver-

bindungen wie *εἰς ὄνομα Παύλου, εἰς Μουσῆν βαπτίζειν* 1 Kor. 1, 13. 15; 10, 2.

Welche Wirkung Paulus solchem Taufen beigemessen habe, das lässt sich nun aus der Bedeutung abnehmen, die er dem Tode Christi für diesen selbst beilegt. Unserer Stelle lässt sich darüber Genügendes entnehmen. Denn aus dem *οὐκέτι κυριεύει* in v. 9 erhellt, dass, indem Christus starb, der Tod eine Herrscherstellung oder Herrschermacht ihm gegenüber ausgeübt hat, diese aber durch die nachfolgende Auferstehung Jesu für immer aufgehoben worden ist. Begründet ist diese mitten im Tode geschehene Befreiung vom Tode darin, dass der Tod Christi ein Widerfahrnis war, durch welches er der Sünde ein für allemal starb. Tod und Sünde stehen eben in unlöslicher Verbindung. Die Sünde hat Jesum in den Tod gebracht; aber eben damit ist die Beziehung zwischen ihm und dieser Doppelmacht auch für immer gelöst. Mithin sagt Paulus hier aus, dass der Tod Christi beides zugleich war, die Ausübung und die Beseitigung der Herrschaft, welche der Sünde und dem Tod auch ihm gegenüber zustand. Es erhellt, dass bei dieser Betrachtung der Dinge die Frage überflüssig wird, ob Paulus die Sünde hier als die den Menschen beherrschende Macht oder die ihn verdammende Schuld im Auge habe; beides ist ja nur Äusserung einer und derselben Königsherrschaft der Sünde in der Welt. Diese könnte aber auch Christo gegenüber nicht für wirklich abgethan gelten, wenn er nicht aus dem Tode durch die Herrlichkeit des Vaters zu einem neuen Leben erweckt worden wäre, für welches Gott die einzige bestimmende Macht ist (v. 4 und 10).

In Beziehung zu diesem so gearteten Sterben tritt nun der Mensch durch die Taufe. Diese Handlung ist nämlich nicht äusserlich symbolische Nachahmung des Übergangs Christi aus dem Tode ins Leben, sondern innere, organische Beteiligung an seinem Tode (*σύμφυτοι γεγόναμεν τῷ ὁμοιώματι τοῦ θανάτου αὐτοῦ*), vermöge deren wir etwas Gleichartiges erleben, wie er, so zwar, dass es uns dabei doch möglich bleibt, auch an seinem Leben Anteil zu haben (v. 5). Ohne die Taufe auf Christum würde nämlich die Sünde ihre *βασιλεία* uns gegenüber doch auch durchgesetzt haben; nur hätte es dabei zu einem Ausgang

εἰς κατάκριμα (5, 18) kommen müssen. Die Taufe auf den Tod Christi aber ist für den Menschen das Mittel, wodurch die Herrschermacht der Sünde ihm gegenüber zwar zur Anerkennung und zu ihrem Recht kommt, aber auch zugleich beseitigt wird. Sie dient Gott dazu, uns trotz der Sünde zu einer καινότης ζωῆς zu führen. Wie nämlich die Pflanze allen ihren Gliedern an ihrem Welken, aber auch an ihrem Wachstum Anteil gewährt, so kann man nicht in einer Gemeinschaft des Todes Christi stehen, ohne zugleich (ἐσόμεθα Futurum zum Ausdruck einer Denknotwendigkeit) in die Gemeinschaft seiner Auferstehung einzutreten. Damit ist nicht erst eine zukünftig eintretende Auferstehung des Leibes gemeint, um die es sich hier bei der Frage nach den sittlichen Auswirkungen der Gnade gar nicht handelt, sondern jenes neue Leben der Wiedergeburt, in welchem der neue Lebensstand Christi seine Gleiche bei den Gläubigen findet (vgl. 6, 4. 8. 11).

Ernsthaft fraglich ist nun freilich die Bedeutung des in v. 6 folgenden τοῦτο γινώσκοντες. Man fasst es als Ausdruck der Bedingung, unter welcher das neue Leben erst eintritt, oder als Berufung auf das christliche Bewusstsein zur Bestätigung des ἐσόμεθα. Aber jenes ist ganz unmöglich, wenn man nicht dem Paulus unterschieben will, dass er das Heilswirken Gottes an dem Menschen in Abhängigkeit von den subjektiven Erkenntnissen des letzteren denke; dieses aber ist sprachlich überaus hart (vgl. die ganz andere Ausdrucksweise in 6, 8: πιστεύομεν εἰδότες gegenüber unseren ἐσόμεθα γινώσκοντες) und hat den Mangel, dass als Inhalt des christlichen Bewusstseins zwar die Einsicht in den durch die Taufe vollzogenen Bruch des Verhältnisses zwischen Mensch und Sünde, aber nicht das, worauf es eigentlich ankäme, die Einsicht in die Gewissheit des Lebens mit Christo angegeben wird. Es werden darum diejenigen recht behalten, welche in γινώσκοντες den Ausdruck eines den Besitz des neuen Lebens begleitenden Innewerdens sehen. Wer im neuen Leben steht, dem wird auch die Erkenntnis an sich selber aufgehen, dass die Kreuzigung des alten Menschen mit Christo geschehen und zu dem Zweck geschehen ist, den Frohndienst des Menschen gegenüber der Sünde, der seinen Leib zu einem machtlosen Organ der Sünde gemacht hatte, zu beseitigen: ὁ

ἀποθανὼν δεδικαίωται ἀπὸ τῆς ἁμαρτίας. Dass nämlich das ἵνα καταργηθῇ etc. in v. 6 wirklich auf συνεσταυρώθη und nicht auf den Hauptsatz ἐσόμεθα sich bezieht, erhellt daraus, dass in v. 8 die Gedankenentwickelung nicht von der mit ἐσόμεθα ausgesagten Thatsache, sondern von dem Inhalte des von γινώσκοντες abhängigen Satzes aus fortgesetzt wird. Entspricht diese Einsicht, wie es auch thatsächlich der Fall ist, der Wirklichkeit, sind wir also mit Christo wirklich gestorben, so vertrauen wir, dass wir auch mit ihm leben werden, d. h. im Unterschiede von v. 5, dass wir nicht bloss eine Auferstehung mit ihm erleben, sondern der damit begonnene Lebensstand bei uns ein ebenso bleibender ist wie bei Christo selbst (v. 8). Die Christen brauchen schliesslich nur mit ihrer Selbstbeurteilung auf diesen in 6, 1—10 dargelegten Thatbestand einzugehen, so werden sie die Notwendigkeit erkennen, niemals wieder der Sünde, sondern immer nur Gott zu Willen zu sein (v. 9—14). Die sittliche Unmöglichkeit, die Paulus in 6, 1 als These hingestellt hatte, ist also vollständig begründet und erwiesen.

Es sind tiefsinnige Verbindungslinien, durch welche hier Paulus den neuen Lebensstand des Geretteten mit der Taufe desselben und mit den geschichtlichen Thatsachen des Todes und der Auferstehung Christi verknüpft. Er führt uns ganz in die Gegenwart des Heilsstandes mit seinen sittlichen Aufgaben ein. Aber dieselben haben zur Grundlage für ihre Lösung eine dem Menschen bereits widerfahrene Versetzung in eine καινότης ζωῆς, welche seinen ganzen Wandel bestimmen will. Das Charakteristische dieses neuen Lebens liegt vor allem darin, dass die ehemalige Beziehung des Menschen zur Sünde in ihrem vollen Umfang gelöst ist; er ist, im einzelnen gesagt, frei von ihrer Schuld und los von ihrer Macht. Diesem Thatbestand geht ein Innewerden desselben zur Seite, durch welches der Mensch eine Einsicht in das gewinnt, was Gott an ihm gethan hat; das zweckvolle Handeln Gottes an ihm wird ihm klar, verdeutlicht und vergewissert sich ihm wie in seiner Wahrheit, so in der Grösse seiner sittlichen Anforderungen (v. 6). Auf Grund alles dessen setzt der Mensch auch der an sich dunklen Zukunft die Gewissheit ewigen Lebens mit Christo entgegen (v. 8). Die Sache steht also so: Gott hat an dem Gläubigen etwas gethan, was ihm

innerlich kund wird und den Anfang, die Grundlage weitergehender Glaubenserkenntnis und Glaubensgewissheit bildet. Aber so wenig dem Christen durch die ihm widerfahrene sittliche Neuschaffung eigene sittliche Bethätigung abgenommen ist, so wenig drängt sich ihm jene Wahrheit wider seinen Willen auf. Es kommt vielmehr hier wie dort völlig darauf an, dass er das, was Gott an ihm gethan hat, mit seinem eigenen Handeln und in seiner eigenen Selbstbeurteilung gläubig-gehorsam bejaht (v. 11—14).

Das seinen gegenwärtigen Stand begründende Erlebnis erkennt der Christ nach 6, 6 als ein Mitgekreuzigtwordensein, nämlich mit Jesu Christo. Ohne dass man den Ausdruck presst, erhellt aus demselben doch, dass der Gläubige, indem er über sich selber klar wird, zugleich ein entsprechendes Verständnis des Todes Christi gewinne. Die Verkündigung vom Tode und von der Auferstehung Christi war es ja im allgemeinen, welche den Grund legte zu allem, was ihm in der Taufe (und sonst) gegeben ward; nun erstreckt sich die Einsicht in den Zweck und in die Wahrheit dessen, was er an sich erlebte, naturgemäss zugleich auf die Thatsachen, von denen diese Wirkung ausgegangen ist. Beides, was ihm und was Christo widerfuhr, gibt sich ihm so als ein zusammenhängendes Ganzes zu erkennen. Man würde nun wohl freilich kaum den Sinn des Apostels treffen, wollte man auch das *εἰδότες* in 6, 9 ähnlich wie das *γινώσκοντες* in 6, 6 auf ein Innewerden aus eigenem Erleben zurückführen. Im Gegenteil ruht hier gerade umgekehrt die zuversichtliche Erwartung fortdauernden Heils ganz auf der gewissen Überzeugung davon, dass Christus nicht mehr stirbt. Dieses muss also schon abgesehen von jenem für den Gläubigen feststehen. Aber nun zeigt eben die Vergleichung der beiden Partizipialsätze, dass nach Paulus im Denken des Christen beides nebeneinander besteht: eine Wahrheit geschichtlicher Thatsachen, die von vornherein feststeht und als feststehend hingenommen wird, und anderseits eine Vergewisserung und fortschreitende Erkenntnis, welche von eigenem Erleben ausgehend auch jener ersteren sich immer neu bemächtigt.

Ganz in das der unmittelbaren Wahrnehmung entzogene Gebiet endlich führt uns Paulus mit dem, was er über die Taufe

sagt. Nicht so kommt er zu seiner tiefen Auffassung dieser Handlung, dass er aus solchem, was er etwa erlebt hat, auf ihr Wesen zurückschlösse; vielmehr bestimmt sich ihm das Wesen dieser Handlung nach den geschichtlichen Thatsachen, denen sie als Mittel zu ihrer Auswirkung dienen soll, und erst von da aus erschliesst sich dann weiter die Bedeutung derselben für den einzelnen mit seinem Heilsverlangen und seinem sittlichen Ringen. Es gilt also unter Umständen, aus der feststehenden Prämisse geschichtlicher Thatsachen und ihrer allgemeinen Zwecke die Gewissheit und Erkenntnis eines Heilsstandes abzuleiten, dessen der einzelne nicht durch Erfahrung, sondern im Glauben inne wird.

Nicht unmittelbar für unsere Zwecke ist die Schilderung innerer Zustände in Röm. 7, 7—23 zu verwenden. Denn sie handelt nicht von dem Wiedergebornen, sondern von dem Menschen, der unter dem göttlichen Gesetz, aber ἐν σαρκί lebt. Das erhellt aus der Darlegung selbst, welche in der That nur die allseitige Ausführung von 7, 5 ist, aus den sachlichen Schwierigkeiten, in welche die entgegengesetzte Auffassung beim Vergleich mit sonstigen paulinischen Aussagen, z. B. gleich Röm. 6, 1 ff., gerät, nicht zum wenigsten aber durch die Stellung, welche der Abschnitt in der gesamten Gedankenentwickelung des Briefes einnimmt. Nach dem thematischen Satze in 1, 16 f. beabsichtigt ja der Apostel zu zeigen, wie die heilschaffende Gnade Gottes den Menschen rechtfertigt und dadurch zum Leben führt, nämlich zum Leben der Heiligung hier und der Herrlichkeit dort.*) Nun zeigt Kap. 1, 18—4, 25 zunächst, wie die Gnade gerecht macht und so die den Menschen verdammende Sünde aufhebt. Dabei kommt aber die Sünde in zwiefacher Gestalt in Betracht: als Sündigen ohne Gesetz und als Sündigen unter dem Gesetz; in dieser Doppelform herrscht sie ebensowohl generell wie individuell (vgl. den zweimaligen Übergang von der 3. Person Plur. zur 2. Person Sing. in 2, 1 und 2, 17) und beschliesst die Menschheit unter das Gericht des Zornes Gottes. Aber in jeder Hinsicht erhebt sich über die Sünde die in Christo gegebene Gnade, welche Gottesgerechtigkeit allein aus Glauben gewährt,

Röm. 7, 7 bis 23.

*) Dass ζωή bei Paulus dieses Doppelte in sich schliesse, bemerkt auch Lipsius zu Röm. 8, 2 im „Handkommentar zum Neuen Test.“

eine Thatsache, welche heilsgeschichtlich schon an Abraham vorgebildet ist und zwar an ihm deutlicher als sonst an jemandem, weil in ihm alle die Beziehungen noch ungelöst vereinigt waren, die späterhin sich sonderten und zu so verschiedenartiger Gestaltung des Gegensatzes von Sünde und Gnade führten. Wie die Gnade dann weiter den so gerecht gewordenen Menschen zum Leben führe, schildert Kap. 5—8. In kurzer Zusammenfassung zeigt zunächst 5, 1—11 die unlösliche Zusammengehörigkeit von *δικαιοσύνη* und *ζωή*. Mit der Sünde zugleich wird also durch die Gnade auch ihre Folge, der Tod, überwunden. Das wird zunächst in 5, 12 bis 21 generell hinsichtlich der gesamten adamitischen Menschheit nachgewiesen; aber wie dort bei der Schilderung des Sündenverderbens, so sondert sich auch hier bei der des Todeselends der Menschen, das in der Sünde seinen Grund hat, für den Blick des Apostels von dem allgemeinen Gebiete der Königsherrschaft des Todes dasjenige ab, wo durch Einwirkung des Gesetzes diese Herrschaft nicht beseitigt, sondern nur befestigt worden ist; auf beiden gehört der Sieg erst der Gnade, aber ihr auch gewiss. Jetzt ermangelt (im Vergleich mit dem ersten Hauptabschnitt) nur noch die Anwendung dieser allgemeinen Wahrheiten auf das individuelle Leben. Sie folgt in Kap. 6—8. Auch hier aber kommt der Gegensatz, dessen die Gnade Meister wird (6, 1—11), in doppelter Form in Betracht, sofern nämlich das Sünden- und Todeselend des Menschen vorhanden ist teils ohne Einwirkung göttlichen Gesetzes (Kap. 6 B), teils unter und trotz dem Dasein eines solchen (Kap. 7). Wie immer es sich aber damit verhalte, die Gnade vermag eine Befreiung zu gewähren, die in die Ewigkeit hineinwährt (Kap. 8). Es hiesse nun dem Apostel nicht bloss einen schlimmen Dispositionsfehler, sondern vielmehr eine unbewusste und ungewollte Schmälerung seiner eigenen These von der alles weit überwindenden Macht der Gnade zutrauen, wollte man annehmen, dass er in 7, 7 ff. innere Erlebnisse des Christen schildere.

Trotzdem ist die Stelle für uns von hohem Wert. Denn sie lässt bedeutsame Rückschlüsse zu. Unter der Herrschaft des Gesetzes bekommt der dem natürlichen Menschen eignende Zustand des Verkauftseins unter die Sünde eine besondere Gestalt: einem heiligen Wollen, das durch die geistliche Art des Gesetzes

in ihm erregt wird, tritt ein Gesetz der Sünde gegenüber, welches die ausführenden Organe beherrscht. Das Gute erweckt in ihm sittliche Lust-, das Böse sittliche Unlustgefühle; aber es kommt über Gefühle nicht hinaus, nicht zu einem wirklichen Thun der Gerechtigkeit. Innere Gebundenheit und innerer Zwiespalt also charakterisieren das vorchristliche Dasein des mit dem Gesetze Bekannten. Daraus ergibt sich, dass der christliche Lebensstand vom Bewusstsein widerfahrener Befreiung aus solch innerem Elend, von Übereinstimmung zwischen sittlichem Gefühl und ausführenden Organen begleitet sein muss. Wie die Herrschaft der Sünde im allgemeinen, so ist auch speziell jener durchs Gesetz bewirkte sittliche Zwischenzustand beseitigt. Es sind also sittlich heilende und erneuernde Wirkungen, welche der zum Christen Gewordene von der Gnade Gottes her erfuhr.

Der Klage über solchen inneren Zwiespalt, bei welchem man aus der Zugehörigkeit zur Sünde und zum Tode nicht herauskommt, tritt in 7, 25 b wie ein Jubelruf der Ausdruck eines Dankes an Gott gegenüber, der durch „Jesum Christum unseren Herrn“ vermittelt ist und darum auch einer Thatsache gelten muss, in deren Herbeiführung er sich als derjenige bewährt hat, der er heisst. Es versteht sich von selbst, dass damit die in 7, 24 so schmerzlich ersehnte Rettung gemeint ist. Was also im vorchristlichen Lebensstand noch ein in unbestimmter, ja unerreichbarer Ferne liegendes Gut ist, ist für den Christen durch Gott fröhliche Wirklichkeit. Mit solchem in energievoller Kürze gehaltenen Lobpreis hat die 7, 7 begonnene Darlegung einen markanten Abschluss erreicht. Sollte Paulus denselben nun selbst wieder zu nichte gemacht haben, indem er in 7, 25 b noch einmal in die Schilderung dessen zurückfiel, was er eben für abgethan erklärt hatte? Es bliebe, von anderem zu schweigen, ganz unerklärlich, wozu solche, an dieser Stelle immer matte Wiederholung dienen solle. Man muss darum schon mit 7, 25 b (nicht erst mit 8, 1) den neuen Abschnitt beginnen, der die Aufgabe hat, die in 7, 25 a angedeutete Heilswirklichkeit zu enfalten.*) Schon der Chiasmus der Wortstellung in 7, 25 b und 8, 1 zeigt,

Röm. 7, 25 b bis 8, 11.

*) Die hier vorgetragene Auffassung von 7, 25 b bis 8, 1 schliesst sich im wesentlichen, trotz mancher Abweichung im einzelnen, an Hofmann an.

dass die beiden Begriffe, dort *αὐτὸς ἐγώ*, hier *οἱ ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ* in scharfem Gegensatz stehen. Bezeichnet letzteres die in Christo Jesu Beschlossenen, so benennt ersteres das Individuum, welches und so lange es auf sich selbst angewiesen ist. Ist Dank an Gott für Errettung von innerem Zwiespalt nur durch Jesum Christum möglich, so folgt daraus, dass der Mensch, so lange er religiös-sittlich auf eigenen Füssen (im schlechten Sinn des Worts) steht, auch günstigstenfalls darüber nicht hinauskommt, dass er in der Theorie zwar dem Gesetz Gottes, in der Praxis aber dem Gesetz der Sünde dienstbar ist. Damit ist zugegeben, dass er an der Hand des Gesetzes nicht zu jenem Leben gelangt, in welchem er dem richtenden Zorn Gottes für immer entzogen wäre (vgl. 5, 9). Folglich gibt es jetzt*) erst für diejenigen, die in Christo Jesu sind, keine Verurteilung mehr. Warum und inwiefern das der Fall sei, zeigt 8, 2—11.

Eigentlich könnte man schon a priori bestimmen, welchen Inhalt dieser erläuternde Abschnitt haben werde. Denn wenn Paulus daraus, dass der Mensch an sich über schwächliche Halbheit nicht hinauskommt, sondern immer Sündensklave bleibt, den Schluss zieht, dass man bloss in Christo Jesu dem Verdammungsurteil entrinnen könne, so ergibt sich doch sicherlich umgekehrt dies, dass Jesus Christus zu letzterem eben dadurch hilft, dass er von jenem Knechtsdienst befreit. Und Derartiges wird in der That in 8, 2 ff. dargelegt. Man darf also schon um jenes Zusammenhangs willen diesen Hinweis auf erfahrene Befreiung nicht, wie Lipsius aus einer gewissen Besorgnis für die paulinische Rechtfertigungslehre thut (Handkomm. zum N. Test. II, 2), als Erkenntnisgrund für die Aussage in 8, 1 nehmen. So gut Paulus in 5, 9 f. von der bereits empfangenen Rechtfertigung die zukünftige Errettung von dem Zorn und zum Leben als etwas anderes und anders Bedingtes unterscheidet, ebenso kann er hier das Freisein und Freibleiben vom Verdammungsurteil an wider-

*) Hofmann erklärt hier das *νῦν* mit einem dem Kontext ganz fern liegenden Hinweis auf die Möglichkeit, dass später auch die noch mit jenem Zwiespalt Behafteten Freiheit vom *κατάκριμα* erlangen. Wollte man *νῦν* zeitlich fassen, so bliebe das Nächstliegende immer der Gegensatz gegen die in 7, 7—11 geschilderte Entwickelungsperiode. Es hindert aber nichts, es logisch zu nehmen = quae cum ita sint.

fahrene innere Befreiung anknüpfen, ohne seiner Lehre von der Rechtfertigung allein aus Gnaden durch den Glauben Eintrag zu thun. Befreit hat also den Christen von jener Ordnung, die ihn früher beherrschte und zu sündigen zwang und so dem Tode überlieferte, demnach wirklicher Verdammnis entgegengehen liess, der Geist des Lebens in Christo Jesu dadurch, dass er sein eigenes Sein und Wirken zur beherrschenden Ordnung (*νόμος*) des Seins und Wirkens für ihn gemacht hat. Gleichviel, ob man hinsichtlich des *ἐν Χριστῷ Ιησοῦ* sich für die Zugehörigkeit zu *ζωῆς* oder zu *ἠλευθέρωσε* entscheidet, in jedem Falle erscheint Christus Jesus als der eigentlich ausschlaggebende Faktor in diesem Erlebnis der Befreiung. Weshalb er das ist, sagt v. 3. Denn erst durch ihn hat Gott etwas erreicht, was er mit seiner ersten, nämlich mit der Gesetzesoffenbarung nicht zu erreichen vermochte. Mit Hofmann in 8, 3 die Worte von *τὸ γάρ* bis *τῆς σαρκός* als selbständigen Satz von dem Folgenden abzutrennen, ist schon wegen des so entstehenden unnatürlichen Satzbaus und des dann eintretenden Asyndetons (*ὁ θεός* etc.) unmöglich. Vielmehr ist *τὸ ἀδύνατον τοῦ νόμου* (zum Genitiv vgl. das deutsche: sein Möglichstes thun) samt dem Relativsätzchen vorausgeschickte Apposition zu dem folgenden *θεὸς κατέκρινε*, nur dass man dieses *κατέκρινε* nicht von seinen näheren Bestimmungen, wozu auch noch der Finalsatz in 4 gehört, losreisse und es nicht mit *καταργεῖν* verwechsle. Denn ein Verurteilen der Sünde ist an und für sich auch dem Gesetze möglich, ja gerade dessen eigentlicher Zweck (vgl. z. B. 5, 13 und die *κατάρα* des Gesetzes Gal. 3, 13). Aber dieses *κατακρίνειν* erstreckt sich nach dem vorigen Abschnitt bloss auf den *νοῦς* des Menschen, ist also ein rein theoretischer Protest gegen die Sünde. Darüber hinaus vermag es nichts auszurichten, weil die in ihm gelegenen Antriebe an der Übermacht des Fleisches abprallen. Sollte es zu einer Verurteilung der Sünde kommen, welche sie auf ihrem eigentlichen Terrain, *ἐν τῇ σαρκί*, träfe und dem Zwecke dienen könnte, die Rechtsordnung des Gesetzes zur Durchführung zu bringen, so musste ein anderer Weg eingeschlagen werden. Dies begann damit, dass Gott nicht, wie behufs der Gesetzesoffenbarung, eines menschlichen Beauftragten sich bediente, sondern seinen eigenen Sohn in die Welt sandte. Dabei übergab Gott seinen Sohn einem

Lebensstand, der dem von der Sünde her bestimmten fleischlichen Sein gleichartig war (*ἐν ὁμοιώματι σαρκὸς ἁμαρτίας*), wie auch sein Absehen bei dieser Sendung auf die Sünde gerichtet war (*περὶ ἁμαρτίας*). In der Natur der Sache liegt es, dass die Sendung des Sohnes an sich nicht auch schon die Verurteilung der Sünde ist, dass also hier das aoristische Partizipium wirklich eine Voraussetzung für die Aussage des Verbums finitums bildet. Dann schliesst also *κατέκρινε* alles das in sich, wodurch die mit der Sendung des Sohnes eingeleitete Aktion gegen die Sünde sich fortsetzte, in erster Linie seinen Tod und seine Auferstehung, überhaupt das ganze Berufswirken Jesu als des Christus. Darin vollzog sich ein Gerichtsverfahren, durch welches die Sünde (hier personifiziert gedacht als die eigentliche Urheberin des Bösen nach 7, 20) als die eigentlich Schuldige zur Verurteilung gebracht, ihr das Recht und die Macht gegenüber dem Menschen abgesprochen worden ist. Diese Verurteilung betraf aber die Sünde nicht als eine bloss gedachte, wie der Protest des Gesetzes, sondern in ihrer ganzen unsittlichen Wirklichkeit *ἐν τῇ σαρκί*. Gerade der Schauplatz ihres Wirkens ist zugleich das Gebiet, für welches sie verurteilt ward. So wurde die verhängnisvolle Identifizierung von Mensch und Sünde für und durch das Urteil Gottes gelöst und ersterem die Möglichkeit gegeben, frei zu werden und frei auszugehen, vorausgesetzt nur, dass er den ihm zugedachten Anteil an der *κατάκρισις* der Sünde sich aneignet. Was 8, 2 als gegenwärtiger Thatbestand ausgesagt war, ist mithin die Frucht dieser historischen Thatsache. Durch sie erst erreicht also Gott das, was ihm als Zweck vorschwebt, *ἵνα τὸ δικαίωμα τοῦ νόμου πληρωθῇ* (8, 4). Geschehen kann das nur und erst dann, wenn es Leute gibt, die mit Recht als *οἱ μὴ κατὰ σάρκα, ἀλλὰ κατὰ πνεῦμα περιπατοῦντες* bezeichnet werden können. Die Apposition zu *ἡμῖν* in 8, 4 gibt also die Voraussetzung an, von welcher die Erfüllung des *δικαίωμα τοῦ νομου* abhängig ist. War es also die Absicht Gottes, es bei Menschen zu solchem Wandel nach dem Fleisch und dadurch zur Erfüllung des Gesetzes zu bringen, so ergibt sich folgendes Verhältnis der Aussagen von 8, 2 und 3: Die Sendung des Sohnes Gottes war die objektive und die Befreiung durch den Geist ist die subjektive Bedingung für die Erreichung dieser Absicht. Ohne die

erste wäre die zweite nicht möglich gewesen und ohne diese käme es nicht zum Wandel nach dem Geiste und seinen seligen Folgen. Dass damit das innere Verhältnis der Gedanken richtig bestimmt ist, zeigt v. 5; denn hier wird es ausdrücklich hervorgehoben, dass man, ohne vom Geist bestimmt zu sein, auch nicht dazu kommen kann, geistgemässes Gesinnungsleben zu verwirklichen. Diese Aussage gibt also nicht eine bloss auf $4^b$ bezügliche, in diesem Falle eigentlich unklare und nichtssagende Erläuterung, sondern begründet den ganzen Gedankenfortschritt von 8, 2 f. Man muss, um das einzusehen, es freilich mit den Worten genau nehmen. *κατὰ σάρκα*, bezw. *κατὰ πνεῦμα περιπατεῖν* bezeichnet das gesamte, sittlich so oder so qualifizierte Verhalten; nicht identisch, aber synonym, gleichstufig mit ihm ist *κατὰ σ.*, bezw. *κατὰ πν. φρονεῖν*, welches, in bedeutsamem Unterschied von einem etwa (nach 7, 25) zu bildenden *κατὰ πνεῦμα νοεῖν* nicht theoretische Anerkennung, sondern die praktische Durchführung eines Prinzips in der das ganze Verhalten formenden Gesinnung bezeichnet. Folglich wird das *κατὰ σάρκα* und *πνεῦμα περιπατεῖν* des v. 4 in v. 5 nicht etwa durch das *κατα σάρκα*, bezw. *πνεῦμα ὄντες* wieder aufgenommen, wobei die Binsenwahrheit zu Tage käme, dass, die fleischesgemäss sich verhalten, auch fleischesgemässem Thun und Treiben obliegen, sondern durch *τὰ τῆς σαρκός*, bezw. *τοῦ πνεύματος φρονεῖν. κατὰ σάρκα* oder *πνεῦμα εἶναι* aber ist das allgemeinere, übergeordnete, indem es den Zustand desjenigen bezeichnet, dem der Geist, bezw. das Fleisch zur Norm seines Seins geworden ist; mit anderen Worten *κατὰ πνεῦμα ὤν* ist eben der, welcher die in 8, 2 genannte Befreiung durch den *νόμος τοῦ πνεύματος* erfahren hat. Vers 5 sagt also nachdrücklich und illustriert es durch den Gegensatz des fleischlichen Seins, dass man, wenn man (so befreit und demnach) durch den Geist in seinem Sein überhaupt bestimmt ist, erst dann, aber dann auch gewiss zu jenem *φρονεῖν* und *περιπατεῖν κατὰ πνεῦμα* gelangt, welches Voraussetzung für die Erfüllung des *δικαίωμα τοῦ νόμου* ist.

Aus dem Dargelegten ergibt sich, dass der Gedanke mit v. 5 sein Ende erreicht. Man darf darum durch den ähnlichen Parallelismus der Ausdrucksweise sich nicht verleiten lassen, v. 6 unmittelbar und ausschliesslich mit v. 5 zu verbinden. In

der That bereitet einer solchen Verbindung das γάρ in v. 6 unüberwindliche Schwierigkeiten. Denn dass ein vom Fleisch seinen Stempel empfangendes Gesinnungsleben zum Tod, das entgegengesetzte zum Leben führt (v. 6), dieser Gedanke steht zu dem anderen, dass die in ihrem Sein vom Fleisch, bezw. Geist bestimmten auch in ihrer Gesinnung der gleichen Macht unterliegen, weder im Verhältnis der Begründung noch dem der Erläuterung. Dagegen bedarf ein anderer Punkt noch näherer Erörterung. Auffallend bleibt es ja immer, dass der Ausdruck πληρωθῇ τὸ δικαίωμα τοῦ νόμου mit der Präposition ἐν statt mit ὑπό verbunden ist. Dazu kommt, dass als Grund, um deswillen Gott seinen Sohn in die Welt gesandt hat, schon in v. 2 nicht bloss Befreiung von Sünde, sondern auch vom Tod genannt ist. Dazu will es nicht recht stimmen, dass man den Ausdruck immer nur von der Erfüllung der göttlichen Gesetzesforderungen versteht. Zwar gebraucht Paulus den Plural τὰ δικαιώματα zweifellos in diesem Sinne, aber 1, 32 verbindet sich mit demselben der allgemeinere der „Rechtsordnung", dessen, was Gott für zu recht bestehend proklamiert hat, und dazu gehört nicht bloss die sittliche Forderung, sondern auch die an deren Erfüllung geknüpfte Zusage von Lohn und Heil. Es ist kein Grund vorhanden, in 8, 4 diesen allgemeineren Begriff aufzugeben. Dann sagt also Paulus dort (in genauer Übereinstimmung mit 8, 2) aus, dass es der Zweck der Sendung des Sohnes war, Menschen zum Wandel nach dem Geist und damit zur Freiheit von dem Verdammungsurteil des Endgerichts zu helfen und so bei ihnen die Rechtsordnung des Gesetzes in Erfüllung zu bringen, sofern sie nämlich das Gesetz halten und den verheissenen Lohn empfangen. Und dass nun letzteres notwendig dem ersteren folgt, begründet v. 6 ff. ebenso, wie v. 5 begründet hatte, warum nur durch den Geist es zu geistlichem Wandel kommen könne. So gewiss ja Fleischesgesinnungsleben zum Tode, ebenso führt Geistesgesinnungsleben zu Leben und Heil. Denn, wie nun 7 f. in leicht verständlicher Anknüpfung auseinanderlegt, Fleischesgesinnungsleben ist Feindschaft gegenüber Gott, weil man sich dabei dem Gesetz Gottes nicht unterordnet, es auch gar nicht vermag und darum Gott nicht gefallen kann. Die Christen aber als die, die im Geiste sind oder in denen der Geist wohnt oder

in denen Christus ist (andernfalls wären sie keine Christen), mögen zwar mit dem Leibe dem Tod verfallen sein, ihr Geist ist darum doch Leben wegen der ihnen anhaftenden Gerechtigkeit und um dieser Lebensmacht in ihnen willen wird Gott zuletzt auch ihre Leiber dem Todesschicksal entnehmen.

Mit nachdrücklichem Appell an das Bewusstsein seiner Leser davon, dass der Geist Gottes (oder, was gleichbedeutend ist, Christi) in ihnen wohnt, sichert sich Paulus deren Zustimmung zu dem Satze, dass sie nicht mehr im Fleisch, sondern im Geiste sind. An jenem Punkte also setzt die innere Erfahrung des Christen ein; er weiss sich von einem neuen, nicht aus ihm stammenden Lebensprinzip beseelt, welches in seinem Gesinnungsleben und ganzen Verhalten als eine ihn beherrschende Norm zu Tage tritt und ihn zu innerer Anerkennung der göttlichen Gesetzesoffenbarung und zur Gleichartigkeit mit derselben treibt. Durch eigene innere Erfahrung weiss sich also der Christ verknüpft mit der ausser und weit vor ihm liegenden Willenskundgebung Gottes; er findet in ihr den nämlichen Gott walten, dessen Geist er in sich trägt. Noch viel energischer freilich ist der Zusammenhang, welcher zwischen dem christlichen Erlebnis der Befreiung von Sünde und Tod und der historischen Persönlichkeit Jesu Christi und seinem Lebenswerke besteht. Es ist ein Verhältnis der Reciprozität, durch welches beides miteinander verbunden ist. Die Heilserfahrung des Christen lehrt das Leben Jesu als Kampf und Sieg Gottes über die Sünde würdigen; anderseits aber steht die Bedeutung und die Geschichtlichkeit der Wirksamkeit Jesu schon von vornherein so fest, dass sie den Anhaltspunkt gewährt, nach welchem der Christ das ihm selbst widerfahrene Heil bemisst (vgl. das γάρ in v. 3). Dieser Christus selbst aber bildet nicht nur mit seinem geschichtlichen Sein den historischen Ausgangspunkt, sondern zugleich mit seinem gegenwärtigen, übergeschichtlichen d. i. ewigen Sein den transcendenten Hintergrund des Heilsstandes, in welchem der Christ sich sieht und sich glaubt. Zugleich aber weist dieser gegenwärtige Heilsstand über sich hinaus auf eine kommende Vollendung, in welcher das, was jetzt nur ansatz- und anfangsweise vorliegt, seinen Abschluss durch die Auferweckung des sterblichen Leibes erreichen wird. Ganz besonders charakteristisch aber ist für unsere Stelle

noch die Unterscheidung zwischen einer Thätigkeit des Geistes, welche sich in der Sphäre des Sinnens und Handelns, also in dem bewussten Lebenskreis des Menschen vollzieht, und einer solchen, welche sein Sein überhaupt bestimmt; letztere mag dem nach innen gerichteten Blick des Menschen entzogen sein, weil und sofern sie die allgemeine, vorbereitende, noch nicht vom Menschen selbst bewussterweise vollzogene Stellung desselben unter den Einfluss des Geistes in sich schliesst; sie ist aber deswegen doch so wenig bloss fiktiv, dass sie vielmehr die reale Voraussetzung der ersteren ist.

Röm. 8. 12 bis 17.

In 8, 1—11 hat Paulus den Lebensstand des Christen nach seiner in Christo begründeten Gewissheit und nach seinem aus dem Geist sich entfaltenden Reichtum beschrieben, wie er dem vorchristlichen Sein des Menschen auf allen Punkten diametral entgegengesetzt ist. Jetzt legt er im Anschluss daran dar, wie nach diesem Heilsstand auch eine neue sittliche Verpflichtung des Christen sich bemisst, so unvermeidlich, dass die Ausseracht-lassung derselben zur Vernichtung des Heilsstandes selbst führen müsste. Das dem Christen geschenkte Sein schliesst also ein Sollen in sich, welches zu verwirklichen die sittliche Aufgabe seines Lebens bildet und durch dessen Verwirklichung auch erst sein Heilsstand volle Verwirklichung erreicht (v. 12 u. 13). Nur durch geistlich-sittliches Handeln, aber dadurch auch gewiss stellt man sich ja dar als ein Kind Gottes. Wer aber Kind Gottes ist, erbt auch mit Christo die Herrlichkeit des ewigen Lebens.

Dies ist das Gerippe des Gedankenverlaufs in 8, 12—17. Es erhellt daraus, dass es dem Apostel in v. 14 nicht darum zu thun ist, eine Bedingung festzustellen, welche gegeben sein muss, wenn man sich den Namen eines Gotteskindes mit Recht aneignen will, sondern umgekehrt zu sagen, welches Grosse von demjenigen gelten kann, der sich vom Geiste Gottes treiben lässt: er ist ein Sohn Gottes. Denn der Ausdruck *υἱοὶ θεοῦ* ist ja das Neue, Kühne, das von Paulus in den Zusammenhang des Kapitels und des Briefes überhaupt eingeführt wird; nicht der Vordersatz also, sondern der Nachsatz ist das betonte Glied des Satzgefüges; an diesen Nachsatz schliesst sich ja auch die Folgerung an, auf die es dem Apostel ankommt (v. 17). Welchem

Zweck dient dann aber die Aussage von 15 und 16, durch welche ja auf den ersten Blick die einfache Gedankenreihe gestört wird? Sie dient zur Erläuterung und Rechtfertigung des Ausdrucks, den P. soeben im Hochgefühl seiner Christenstellung angewandt hat. Es ist nicht zu kühn, den, der sich vom Geist führen lässt, als Sohn Gottes zu bezeichnen; denn eben dieser Geist lehrt und treibt diejenigen, die ihn empfangen, geradezu innerlich an, alle dem sündigen Menschen so natürliche Angst Gott gegenüber fahren zu lassen und ihn als Vater anzurufen; er gibt dem Menschen die innere Gewissheit der Kindesstellung vor Gott; es ist also nicht bloss der eigene Geist des Menschen, der sich etwa zu der Einbildung verstiege, Kind Gottes zu sein, sondern der Geist Gottes selbst, der dem Menschen für diese seine Selbstbeurteilung als Zeuge zur Seite steht.

Die beiden sich ausschliessenden Möglichkeiten hinsichtlich der Beziehung des Menschen zu Gott werden von Paulus *δουλία* und *υἱοθεσία* benannt. Keines von beiden bezeichnet eine dem Menschen innewohnende Gesinnung oder Gefühlsweise, sondern ein ihm anhaftendes Verhältnis. Die Ausdrucksweise *πνεῦμα τῆς δουλίας*, bezw. *υἱοθεσίας* bezeichnet darum eine Geistesmitteilung, welche dem einen oder anderen Verhältnis entspricht. Mit anderen Worten: das objektive, unsichtbare Verhältnis des Menschen zu Gott ist für Paulus das allgemeinere, überragende, wenigstens der Idee nach erste; ihm entspricht aber weiterhin ein Besitzstand des Menschen, durch welchen eine an sich objektive Gabe Gottes, der Geist, zu seinem subjektiven Eigentum wird; wie aber endlich dieser Besitz sich in den ganzen Bereich des individuellen Gefühls- und Willenslebens hinein geltend macht, zeigen die erläuternden Zusätze: *πάλιν εἰς φόβον* und *ἐν ᾧ κράζομεν: ἀββᾶ ὁ πατήρ;* das Ganze eine Stufenleiter, deren zwei letzte Stufen auch in der Unterscheidung eines *συμμαρτυρεῖν* des Geistes Gottes neben dem *μαρτυρεῖν* des eigenen Geistes hervortreten. An der vorliegenden Aussage des Apostels ist also zunächst dies charakteristisch, dass er etwas von einem innewohnenden Geiste Gottes weiss, welcher sich für das Bewusstsein des Menschen wohl unterscheidet von dem, was zu dessen eigenem Lebensbereich gehört. Es ist hier in 8, 16 ein Nebeneinander, in welchem die beiderseitigen Funktionen zu Tage treten; dass man daraus

aber nicht auf ein nur äusserliches Beieinandersein derselben schliessen darf, zeigt wohl schon die unlösliche innere Verbundenheit, in welcher sie eben in 8, 15 erscheinen. Wie nun aber P. in diesen Beziehungen zwischen dem objektiven Verhältnis des Menschen zu Gott und dessen subjektivem Innenleben unterscheidet, so ruht die den Abschnitt einleitende Forderung auf der Unterscheidung eines prinzipiellen oder idealen Seins des Christen und eines empirischen oder realen Seins, das sich immer erst in der Annäherung an jenes befindet. Das Christenleben schliesst in sich die Gewissheit, von der früheren allbeherrschenden Abhängigkeit vom Fleische ebenso wie von der Furcht vor Gott erlöst zu sein, und es erfährt einerseits eine immer neu sich belebende Stimmung kindlicher Freudigkeit gegenüber Gott, anderseits einen beherrschenden Einfluss des Geistes auch im Willensleben des Menschen, dem er sich nur zu überlassen braucht, um den Einzeleinfluss der Sünde in seinem Handeln immer mehr zurückgedrängt zu sehen; aber wie er diesen Erfolg ebensosehr als seine eigene sittliche That wie als das Werk des Geistes erfährt, so hat der Christ die Gewissheit, mit all dem doch nur das in Wirklichkeit zu werden, was er in Wahrheit schon ist. Endlich aber ist wohl zu beachten, wie aus dem gegenwärtigen Heilsstand des Christen die Gewissheit eines zukünftigen erwächst, wie aber diese Hoffnung zugleich darauf begründet ist, dass das Christenleben das Gesetz seines Verlaufes von dem Leben Christi, speziell von dem es beherrschenden Gegensatz der παθήματα und der δόξα empfängt. Die Heilsgegenwart wird durch die Heilsgeschichte bestimmt und beide münden vereint in die Vollkommenheit der Heilszukunft.

Röm. 8, 18 bis 30.

Unter die Regel „Durch Leiden zur Herrlichkeit“ hat Paulus soeben das Christenleben gestellt. Man muss beachten, dass dieser Gedanke in den Zusammenhang des Briefes jetzt erst und als völlig neu eingeführt wird; dann erst wird man den überraschenden Nachdruck zu würdigen vermögen, mit welchem er den Lesern entgegentreten musste. Es ist, als wollte der Apostel in dem Freudenbecher des Heilsstands des Christen nunmehr einen Wermutstropfen entdecken, welcher am Ende den ganzen Freudenwein vergiftet. Das Problem des Leidens im Christenleben ist es, das der Apostel aufgreift. Und er musste es thun,

wollte er nicht seine ganze bisherige Darlegung der Gefahr aussetzen, durch einen einfachen Hinweis auf die empirischen Lebensverhältnisse über den Haufen geworfen zu werden. Schon die Art, wie er das Problem in v. 17 einführt, ist geeignet, demselben seine gefährliche Spitze abzubrechen. Denn wenn das Leiden des Christen ein Mitleiden mit Christo ist, so liegt schon darin ein Beweis dafür, dass es dem letzten Ziele der Herrlichkeit des Christen ebensowenig entgegensteht, wie Christi Leiden seiner Verherrlichung, ja dass es vielmehr ein gottgeordnetes Mittel zu dessen Verwirklichung ist (*ἵνα καὶ συνδοξασθῶμεν*). Diesem Hauptgedanken schliesst Paulus aber nun eine weitere Erläuterung an, welche den ganzen Abschnitt von 18—30 umfasst.

Denn so muss man trennen, nicht aber darf man zwischen 27 und 28 oder gar nach 25 einen Einschnitt machen. Zeigt doch die Redewendung „*τί οὖν ἐροῦμεν πρὸς ταῦτα;*“ in 31 deutlich, dass hier der Schlussabschnitt beginnt, welcher die ganze bisher gegebene Darlegung durch einen Jubelhymnus der Siegesgewissheit abschliesst. Ihm gegenüber aber müssten die VV. 28 bis 30, als selbständige Gedankenreihe genommen, als zweckloses Einschiebsel erscheinen. Überhaupt aber könnte schon der Umstand, dass die Erörterungen eben dieser Verse in ein *ἐδόξασε* auslaufen, zeigen, dass hier die Erläuterung zu dem in v. 17 f. angeschlagenen Thema: „Durch Leiden zur Herrlichkeit“ abschliesst, ein Ergebnis, welchem genauere Einsicht in den Zusammenhang nur zur Bestätigung dient. Deutlich treten in demselben zunächst drei Abschnitte hervor. Denn das *οὐ μόνον δὲ ἀλλὰ καί* in v. 23 zeigt, dass hier ein erstes zu Ende ist und ein zweites beginnt; diesem aber reiht dann das *ὡσαύτως δὲ καὶ* in v. 26 ein drittes an; in jedem der drei Abschnitte aber wird von einem anderen Subjekte ausgesagt, dass es sich auf Seufzen angewiesen sehe. Die aussermenschliche Kreatur, unter ein ihr eigentlich fremdes Gesetz der Eitelkeit und des Verderbens gebannt, trägt in sich die unbewusste Erwartung einer künftigen Verklärung, welche durch die Offenbarung der Kinder Gottes herbeigeführt werden und ihr selbst einen Anteil an deren Freiheit und Herrlichkeit geben wird. Da dies aber noch in der Zukunft liegt, so befindet sie sich *ἄχρι τοῦ νῦν* in der Periode eines allgemeinen *συστενάζειν* und *συνωδίνειν*. Aber mit ihr seufzen

solche, von denen man es wohl noch viel weniger erwarten sollte (vgl. das wiederholte *αὐτοί* in v. 23), nämlich die Kinder Gottes selbst. Man pflegt hier *υἱοθεσίαν* mit *ἀπεκδεχόμενοι* zu verbinden und das folgende (*τὴν ἀπολύτρωσιν* etc.) als Apposition dazu zu erklären. Man geht dabei freilich wohl zu leicht über die Schwierigkeit hinweg, dass *υἱοθεσία* dann eine Bedeutung empfängt, welche es weder im allgemeinen noch insonderheit bei Paulus besitzt und welche an unserer Stelle umsoweniger angenommen werden kann, als es ganz kurz vorher in bestimmtem anderen Sinne verwendet worden ist (8, 15). Oder sollte man annehmen, dass ein so signifikantes Wort, das zum Ausdruck eines, wie vorhin dargelegt, so kühnen Gedankens in den religiösen Sprachschatz von Paulus übernommen war, von ihm nun in so rasch wechselnder Bedeutung gebraucht werden konnte, ohne dass er die Gefahr des Missverstandenwerdens oder Nichtverstandenwerdens hervorrief? Es steht doch fest, dass das Verhältnis des Christen zu Gott, welches P. mit *υἱὸς τοῦ θεοῦ* und den davon abgeleiteten Ausdrücken bezeichnet, für ihn nicht ein erst zukünftig, sondern schon gegenwärtig reales ist. Man kann sich, um für *υἱοθεσία* den eschatologischen Sinn zu gewinnen, auch durchaus nicht auf den vermeintlich analogen Ausdruck *ἀποκάλυψις τῶν υἱῶν τοῦ θεοῦ* beziehen; denn hier wird eben durch *ἀποκάλυψις* das spezifisch endgeschichtliche Moment hervorgehoben, welches in dem Umkreis des Begriffes von *υἱοθεσία* an sich fehlt. Man darf auch nicht übersehen, dass bei der Verbindung, bezw. Gleichsetzung von *υἱοθεσία* mit *ἀπολύτρωσις τοῦ σώματος* jene „Einsetzung in den wirklichen Genuss der Sohnesrechte“ eine Einschränkung erleidet, welche dem weiten Umfang und tiefen Inhalt des paulinischen Begriffs der Gotteskindschaft doch sehr fremd ist. Es bleibt darum wohl kaum eine andere Möglichkeit, als *υἱοθεσίαν* mit *στενάζομεν* zu verbinden, freilich nicht in dem Sinne, wie einst Luther gethan, sondern nach Art des sogenannten inneren Objektsakkusativs (vgl. Blass, Gramm. des neutest. Griechisch S. 89 und Madvig, Griechische Syntax S. 27). Diese Ausdrucksweise erscheint aber an unserer Stelle besonders geeignet, um die enge Verbindung zweier Dinge anzudeuten, von denen man erwarten sollte, dass sie sich gegenseitig ausschliessen: Wir begleiten die Kindesstellung mit Seufzen, indem wir noch

warten auf die Erlösung unseres Leibes. Das Leben des Christen verflicht Zustände miteinander, welche in ihrer strengen Idee genommen einander aufheben. Der Christ befindet sich gegenwärtig noch in einer Zwitterstellung. Hat der Satz diesen Sinn, so erhellt, dass die partizipiale Näherbestimmung *τὴν ἀπαρχὴν τοῦ πνεύματος ἔχοντες* nicht eine mehr oder weniger überflüssige allgemeine Charakterisierung der Christen, sondern adversativ zu nehmen ist: Trotz des Besitzes des Geistes, der Erstlingsgabe und des Unterpfands weiteren Gnadenempfangs, müssen wir eine Kindesstellung, wie wir sie haben, mit Seufzen begleiten. Noch immer stehen wir ja, wie der 24. Vers erklärend hinzufügt, auf dem Standpunkt des Hoffens auf unsichtbares Zukünftiges, welches standhaft zu erharren unsere Aufgabe ist.

Diesen beiden Zügen in dem Bilde der Unvollkommenheit der Gegenwart schliesst sich nun in v. 26 ein dritter an. Nimmt man *ὡσαύτως* genau, so besagt es nicht bloss, dass jetzt ein dritter Gegenstand einer Aussage den beiden anderen an die Seite tritt, sondern vielmehr, dass eine ähnliche Bethätigung wie von jenen, so auch von diesem, ja mehr noch, eine ähnliche Beziehung zwischen der Thätigkeit des Geistes und der des Christen ausgedrückt werden soll, wie sie vorher zwischen Natur und Menschen stattfand. Dem entspricht nun freilich die gewöhnliche Auffassung von *συναντιλαμβάνεται*, wonach es mit „er nimmt sich hilfreich unserer Schwachheit an“ übersetzt wird, keineswegs. Allein diese Auffassung unterliegt auch wirklich den erheblichsten sprachlichen und sachlichen Bedenken. Denn da für *ἀντιλαμβάνεσθαι* durch Luc. 1, 54. Act. 20, 35. 1 Tim. 6, 2 die Genitivkonstruktion auch für das Neue Testament gesichert ist, so darf man zweifeln, ob gegenüber diesem Sprachgebrauch durch die Verbindung des Verbums mit *σύν* eine Änderung herbeigeführt wurde. Wenigstens lässt sich aus dem Profangriechischen kein Beispiel für eine derartige Konstruktionsänderung von Verben, die den Genitiv regieren, im Falle ihrer Zusammensetzung mit *σύν* anführen, wohl aber solche, welche, wie *συγγενέσθαι*, *συγκαταγινώσκειν*, *συγκατηγορεῖν*, nach wie vor das Objekt, auf welches sich die im Verbum ausgedrückte Handlung bezieht, im Genitiv bei sich haben. Lucä 10, 40 beweist aber nur scheinbar etwas dagegen; denn hier bezeichnet

der Dativ nicht das Objekt, an welchem das *ἀντιλ.* geschehen soll, sondern ist rein von dem *σύν* abhängig, jenes Objekt aber ist verschwiegen: sage ihr, dass sie mit mir angreife. Die Präposition *σύν* dient also hier nicht, wie man wohl zu Röm. 8, 26 sich ausgedrückt hat, zur Verstärkung der Handlung, sondern ganz richtig und wortgemäss zum Ausdruck der Gemeinsamkeit, in welcher sich verschiedene Subjekte an einem Handeln beteiligen. Ganz ebenso will unsere Stelle verstanden sein. Nur dass man nicht von vornherein dem *ἀντιλαμβάνεσθαι* die spezielle Bedeutung „helfen" beilege. Denn so gut es in 1 Tim. 6, 3 in dem allgemeineren Sinne „sich einer Sache annehmen, an ihr beteiligen, sozusagen durch einen Tausch sie sich aneignen und dann sich in ihr bethätigen" gebraucht wird, ebensogut kann es Röm. 8, 26 den allgemeineren Gedanken ausdrücken, dass der Geist mit unserer Schwachheit zusammen Anteil nimmt. Welches das Objekt dieser gemeinsamen Bethätigung sei, erhellt dann aber ebenso aus dem Zusammenhang, wie das Luc. 10, 40 der Fall ist. Es ist an unserer Stelle die im vorigen Abschnitt geschilderte eigentümliche Situation des Christen, vermöge deren er sich, wie die Welt, in einer Lage befindet, die seiner Bestimmung und seiner Idee, ja selbst seiner thatsächlichen Stellung schon nicht mehr entspricht. Darin besteht die Schwachheit des Christen, dass er im Besitze der *υἱοθεσία* doch noch seufzen muss. Und mit seiner Schwachheit zusammen nimmt selbst der Geist daran Teil. Es besteht zwischen ihm und den Kindern Gottes, in denen er ist, ein ähnliches Verhältnis, wie zwischen diesen und der sie umgebenden Welt. Mag schon die Welt seufzen müssen, so sollte man doch erwarten dürfen, dass wenigstens die Kinder Gottes, die ja die Seele derselben, ihren Mittelpunkt bilden, vom Seufzen frei seien; aber auch diese müssen seufzen. Und wenn schon sie seufzen, so sollte doch anzunehmen sein, dass wenigstens der Geist, der ihr innerstes Heiligtum und dessen Besitz die Grundlage aller Zukunftshoffnung bildet, über das Seufzen erhaben sei. Aber auch er unterliegt diesem Gesetz, wie Paulus nunmehr darlegt. Der bisher vorgetragenen Auffassung der Stelle dient es nämlich zur vollen Bestätigung, wenn Paulus fortfährt: Wir wissen nicht, wie es doch eigentlich sein sollte, was wir beten, sondern der Geist tritt für uns ein mit

unaussprechlichen Seufzern; Gott dem Herzenskündiger aber bleibt nicht verborgen, was der Geist dabei will. Man müht sich zumeist ab, aufzuzeigen, welch ein Trost aus diesem dem Menschen verborgenen, unbewussten Thun des Geistes in ihm erwachse. Aber es fragt sich doch sehr, ob durch das Herz eines Mannes wie Paulus, der beim Zungenreden die Nichtbeteiligung des *νοῦς* als schmerzlichen Mangel empfunden hat (vgl. 1 Kor. 14, vor allem v. 14: *ἐὰν γὰρ προσεύχωμαι γλώσσῃ, τὸ πνεῦμα μου προσεύχεται, ὁ δὲ νοῦς μου ἄκαρπός ἐστι*) bei einer Darlegung, wie sie uns hier entgegentritt, nicht noch viel eher und stärker das schmerzliche Gefühl der Unvollkommenheit gegangen sei, welche dem gegenwärtigen Sein des Christen noch anhaftet. Der Christ trägt den Geist Gottes in sich, aber er ist unfähig, ihm in seine höchsten Lebensäusserungen zu folgen, und so muss auch der Geist sich begnügen, mit unausgesprochenen Seufzern den Menschen vor Gott zu vertreten, statt diesen ganzen Menschen zum Träger seines Lebens im Gebete zu machen. Auch der Geist also unterliegt einem Zustande, der ihn ebenso wie den Menschen und die Welt in das Seufzen treibt.

Man darf vielleicht einen weiteren Beweis dafür, dass diese Auffassung den Gedanken des Apostels trifft, darin finden, dass erst jetzt das durch *ὡσαύτως* beschriebene Verhältnis von v. 26 zu dem Vorhergehenden klar wird. Denn da in V. 19—25 von einer Unterstützung, welche dem Christen in seiner Schwachheit zu teil wird, nirgends die Rede ist, so sehen sich alle diejenigen, welche *ἀντιλαμβάνεται τῇ ἀσθενείᾳ ἡμῶν* in dem oben zurückgewiesenen Sinn verstehen, genötigt, das *ὡσαύτως δὲ καί* nicht sowohl auf das *ἀντιλαμβάνεται*, als auf das Seufzen des Geistes zu beziehen, von dem v. 26 handelt. Das ist aber doch eine Verlegenheitsauskunft, welche das *ὡσαύτως* so gut wie streicht oder an ihm vorübergeht.

Vielleicht fällt nun aus der bisher gegebenen Erklärung des Abschnittes von 8, 19—27 auch Licht auf seinen Zweck. Zwar herrscht ja grosse Einstimmigkeit darüber, dass der Apostel hier nachweise, wodurch sich dem Christen die Hoffnung zukünftiger Herrlichkeit (8, 17) verbürge. Aus dem allgemeinen Seufzen der Kreatur und des Gotteskindes und dem hilfreichen Eintreten des Geistes ergebe sich die Gewissheit der kommenden Ver-

klärung. Wenn es so wäre, so müsste man sagen, dass der, der den Jubelhymnus 8, 31 ff. zu schreiben verstand, in unserem Abschnitt, vor allem in 8, 25, die Gewissheit des Christen nur auf einen höchst matten Ausdruck zu bringen gewusst habe. Oder glaubt man andrerseits wirklich, der Blick, mit welchem Paulus hier die Natur betrachtet, sei den Bewohnern Roms so vertraut gewesen, dass der Apostel daraus wie aus einer selbstverständlichen Voraussetzung eine Begründung der Hoffnung auf künftige Naturverklärung ableiten konnte? Eine Stadt wie Rom war doch in der That mehr geeignet, die Herzen zum Preis der Herrlichkeit als zur Klage über die Nichtigkeit der κτίσις zu stimmen. Man sollte denken, dass dann die paulinische Auffassung der Natur mehr frappieren als Gewissheit bilden musste. Überhaupt aber lässt man bei der herkömmlichen Erklärung Paulus Wege zur Begründung der Heilsgewissheit gehen, die er selbst doch wohl verschmähen würde. Wie, Paulus sollte die religiöse Gewissheit aus dem Seufzen, also aus dem Bedürfnis des Menschen abgeleitet, mithin die Bahnen subjektivistischer Religionskonstruktion einschlagen, wie sie moderne Religionsphilosophie zu gehen liebt? Man lese Röm. 8, 28—30, 31—39, um zu sehen, worauf P. christliche Heilsgewissheit begründet. Ganz abgesehen davon, dass eine solche Begründung der Hoffnung durch das Seufzen der Kreatur nicht allzufern von jener spitzfindigen Sophistik sich hält, die man manchmal dem Apostel schuld gegeben hat. Das alles lässt billig zweifeln, ob P. wirklich in 19—27 eine Begründung christlicher Gewissheit zu geben beabsichtigte. Und wenn etwas diese Zweifel bestätigen kann, so ist es der Gesichtspunkt, unter welchen Paulus selbst in 8, 18 diese Darlegung stellt. Hier redet er ja nicht davon, dass durch Leiden die Herrlichkeit nicht zweifelhaft oder gar verbürgt wird, sondern dass die Leiden der Gegenwart nicht ins Gewicht fallen gegenüber der künftigen Herrlichkeit. Es ist also der Gesichtspunkt der Grösse der letzteren, von welchem aus er die Dinge betrachtet. Noch viel Schlimmeres als es zu leiden gibt, könnte man leiden um der künftigen Herrlichkeit willen. Denn sie macht aller Unvollkommenheit der Welt und des Menschen, allem Zwitterwesen, allem jetzt noch andauernden Zu-

rückbleiben hinter dem Ideal ein Ende. Jetzt seufzt und harrt die Welt noch, jetzt seufzen und harren wir noch, jetzt seufzt selbst der Geist in uns noch, aber einst winkt Freiheit, Vollkommenheit, Schauen, Besitzen, völliges Sein im Geiste. Auf dem dunklen Hintergrund der gegenwärtigen Unvollkommenheit erhebt sich um so lichter ein gewaltiges, herzergreifendes Bild dereinstiger Herrlichkeit. Deren Grösse zu zeigen ist der Zweck dieses Abschnittes.

Dem Problem des Leidens sah sich P. gegenübergestellt. Wie wird er sich mit ihm zurechtfinden? Nicht in trockener theologischer Erörterung, sondern in religiösem Ringen um seinen und seiner Leser Glauben stellt er den kühnen Satz an die Spitze: Das Leiden der Gegenwart ist nichts gegen die Herrlichkeit der Zukunft. Und kühn und frei, wahr und erhaben ist die Art, wie er diesen Satz behauptet. Schwache Gemüter hätten vielleicht in sanfter Überredung die Wucht des Leidens abzuschwächen gesucht. Paulus verschmäht diesen Kunstgriff leidiger Tröster. Er will gar nicht einmal gegenüber dem, was uns noch fehlt, das hervorheben, was wir doch schon besitzen, um daraus Mut zur Ertragung des Leidens schöpfen zu lassen. Zwar nennt er das, was ein schon gegenwärtiges Heilsgut ist (v. 23); aber er nennt es nicht, um uns daraus die uns doch schon gegebene Annäherung an die Vollkommenheit ermessen zu lassen, sondern er nennt es im Gegenteil, um desto schärfer die Unvollkommenheit ins Licht zu stellen, die uns trotzdem noch anhaftet. An dem also, was er vorher als christliche Vollkommenheit gepriesen, hebt er jetzt gerade umgekehrt die Mangelhaftigkeit hervor. So kühn schaut er dem Problem der *παθήματα τοῦ νῦν καιροῦ* ins Auge, so tief schaut er ihm auf den Grund. Aber unter den Händen des Glaubens verwandelt sich die Szene. Je ehrlicher P. die Schatten malte, die den Christen umgeben, um so reiner und lockender nur strahlt dem Glauben die Herrlichkeit, der er von Gott entgegengeführt zu werden gewiss ist. Mochte es die Leser zunächst überraschen, an der Welt um sie her und an der in ihnen neue Flecken sehen zu sollen, von denen sie bis dahin nichts wahrgenommen und die der Apostel selbst in seiner bisherigen Darstellung ausser acht gelassen hatte, — bedachten sie

dann aber, dass all dieser Tod in den Sieg solle verschlungen werden, wie hätten sie anders gekonnt als mit voller Freudigkeit in den Satz einstimmen: *λογίζομαι γὰρ, ὅτι οὐκ ἄξια τὰ παθήματα τοῦ νῦν καιροῦ πρὸς τὴν μέλλουσαν δόξαν ἀποκαλυφθῆναι εἰς ἡμᾶς.* Es ist die kühne Energie eines unerschütterlichen Glaubens, welche hier den Sieg über engherzige und sentimentale Betrachtung des Leidens davonträgt.

Zur Bestätigung dafür, dass der bisher festgestellte Gesichtspunkt der richtige zur Beurteilung von 8, 18 ff., insonderheit auch von 8, 26—27 ist, mag es dienen, wenn nun auch ein geordneter Zusammenhang des Bisherigen mit dem Folgenden zu Tage tritt. Denn sobald man in 26 f. die Angabe eines Grundes für die christliche Heilsgewissheit, also etwas den Christen Tröstendes und Beruhigendes findet, bleibt es unklar, weshalb ihm nun dieser Trost erst wieder durch einen neuen Beruhigungsgrund vergewissert und bestätigt werden soll, zum mindesten aber, weshalb in v. 28 nicht ein erläuterndes *γάρ* angewendet ward. Erkennt man aber in v. 26 f. ein Zugeständnis einer Unvollkommenheit, welche dem Christen noch anhaftet, so vollendet sich jetzt ganz folgerichtig die Argumentation, durch welche P. sich mit dem Problem des Leidens im Christenleben auseinandersetzt: Dem Urteil, dass alle diese Leiden gar nicht ins Gewicht fallen gegenüber der künftigen Herrlichkeit, reiht sich jetzt das andere an, dass alles, also auch alle Unvollkommenheit, unter der sie und die Welt zu seufzen haben, denen, die Gott lieben, zum Guten, also im letzten Sinne zur Erreichung des höchsten Zieles behilflich ist. Es ist ein Glaubensurteil ähnlicher Art, aber anderen Inhalts wie jenes erste, beide mit frischem Mute der rauhen Wirklichkeit des Lebens gegenübergestellt. Jetzt erst aber ist die Brücke geschlagen zu der Darlegung dessen, worauf sich diese kühne, auch angesichts des Leidens sich behauptende Glaubensgewissheit begründe. Ein göttlicher Heilsvorsatz ist es, der sich hier vollzieht, und dessen anfängliche Verwirklichung eine solche Bürgschaft für seine Vollendung ist, dass sogar das letzte Ziel dieser Heilsabsicht, die Verherrlichung, als bereits erreicht bezeichnet werden kann. Diejenigen, die Gott lieben, sind ja die vorsatzmässig Berufenen. Weist ihre Berufung also zurück auf ein ihr vorausgehendes Handeln Gottes,

welches sich in ein allgemeineres *προγιγνώσκειν* und ein spezielleres *προορίζειν* gliedert, so setzt sie sich fort in einem ihr folgenden Thun Gottes, welches (der ganzen bisherigen Disposition des Römerbriefs entsprechend vgl. S. 93 f.) in ein Rechtfertigen und Verherrlichen zerfällt. Es mag vielleicht zu kühn sein, dieser Gliederung Absicht dahin zu deuten, dass dem göttlichen *προγιγνώσκειν* in der Ausführung das *δικαιοῦν* und dem göttlichen *προορίζειν συμμόρφους τῆς εἰκόνος τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ* das *δοξάζειν* entspricht, wiewohl namentlich der beiden letzten enge Beziehung (vgl. z. B. 8, 17) mit Händen zu greifen ist. Aber jedenfalls ist es viel verfehlter, wenn man in den vorliegenden Zusammenhang die Fragen der gratia irresistibilis oder der particularis praedestinatio auch nur irgendwie eingemischt hat. Man sollte doch aufhören, bloss die Gedanken des Apostels nachdenken zu wollen, ohne den Versuch zu machen, sich in die reiche Welt seines Empfindens zu versetzen. Schon die ganze Anlage des Briefes schliesst jeden Gedanken an derartiges hier aus. Den Reichtum und die Gewissheit des Heiles, dessen die Christen sich gläubig freuen, zu erkennen und zu begründen ist die Aufgabe seit Kap. 4; inwiefern auch das Leiden daran nichts ändere, soll insonderheit von 8, 17 an gezeigt werden. Eine Abschweifung von hier zu dem Problem fremder Seligkeit oder fremden Verderbens wäre eine Abirrung auf ein ganz fernes Gebiet. Überhaupt nicht theologische Fragen zu disputieren, sondern ein von irdischer Unvollkommenheit belastetes und umgebenes Christenherz im Flug des Glaubens über alle Sorge und Zweifel emporzutragen, das Gefühl der Glaubensgewissheit und die Hoffnung der Herrlichkeit gegen alles zu verteidigen und zu behaupten, das erstrebt Paulus für sich und seine Leser. Ist in solcher Lage nicht des Menschen Blick ganz auf sich selbst gerichtet? Gerade das immer wiederholte *τούτους*, an das jene Behauptungen von einer teilweisen Auswahl sich anklammern, bringt dieses zum Ausdruck; es betont mit Wucht die Identität der Personen, an denen Gottes Handeln sich vollzieht und so vollzieht, dass er nicht ein bei dem einen angefangenes Werk halb fertig liegen lässt, um es bei einem andern zu versuchen, sondern es an dem Einen, an dem er's begann, auch vollendet. Schon bevor es sich um irgend welche Verwirklichung seiner

Pläne handelte, hat Gott seinen Liebeswillen auf die gerichtet (*προοέγνω*), welche als vorsatzmässig Berufene bezeichnet werden. (Vgl. zu 1 Petri 1, 1 f. S. 14.) Aber schon damals war das nicht ein, sozusagen, platonisches Lieben, ein Liebeswille mit allgemeiner und unbestimmter Tendenz, sondern schon damals hat Gott für sie das bestimmte Ziel ins Auge gefasst, dass sie dem Bilde seines Sohnes gleichgestaltet werden sollen, damit dieser als Erstgeborner an der Spitze einer Schar von vielen Brüdern stehe. Diesem Wollen Gottes entspricht nun sein Handeln; er ruft, rechtfertigt und verherrlicht, ja er rief, rechtfertigte und verherrlichte in ununterbrochenem Fortschritt von einem zum anderen.

Wie schon dargelegt, ist es die Tendenz der Stelle, sich mit dem Abstand des gegenwärtigen Heilsbesitzes vom Ideal oder von der Vollkommenheit zurechtzufinden. Dem entspricht es, dass gar kein Gewicht darauf gelegt wird, die gegenwärtige Heilserfahrung nach ihrem, an sich ja doch immerhin reichen Inhalt darzulegen. Nur wie im Vorübergehen kommt derartiges zum Ausdruck. Der Besitz des Geistes ist es vor allem, an welchem der Christ sich selber als Christen erkennt (8, 23). Aber selbst dieser Besitz fällt gar nicht ganz in das Gebiet des bewussten, ihm selbst gegenwärtigen Lebens des Christen (8, 26). Auch das darf der Christ von sich sagen, dass er gerettet ward (*ἐσώθημεν* v. 24); er hat also eine Wendung seines Lebens zum Guten erfahren; aber der Zustand, für welchen er gerettet wurde, ist nicht ein Besitzen und Schauen, sondern ein geduldererforderndes Hoffen und Harren, ohne zu sehen, und diese Hoffnung kommt dazu hier nicht so sehr als gute Gabe Gottes, wie z. B. 1 Petri 1, 3 vgl. S. 18 f., sondern als schmerzliche Notwendigkeit in Betracht. Ein Ruf endlich ist an den Christen ergangen, den er, gleichviel wie er an ihn gekommen sein mag, als eine Einladung Gottes zu werten das Recht hat (*ἐκάλεσεν* v. 30); aber schon das *ἐδικαίωσεν* führt den Christen in ein Gebiet, welches nicht mehr Gegenstand unmittelbarer innerer Erfahrung und Wahrnehmung ist. Und überhaupt liegt gerade darin das Charakteristische des ganzen Abschnittes, dass der Christ mit einer Gewissheit, welche sich an die tägliche Erfahrung nicht bindet, ja sich ihr geradezu entgegensetzt, die Grenzen seines Heilsbesitzes nach

rückwärts wie nach vorwärts ins Ungemessene erweitert und die Dinge in ihm und um ihn im Lichte einer Selbst- und Weltbeurteilung erfasst, welche der Empirie einer unvollkommenen Wirklichkeit den Glauben an eine höhere Wahrheit entgegensetzt. Er glaubt, ohne es zu fühlen, daran, dass der Geist, der in ihm ist, mit sachgemässem Beten vor Gott eintritt; er weiss, dass auch das Niedrige und die Unvollkommenheit der Gegenwart, so schmerzliches Seufzen sie auch hervorruft, doch zum Heil dient; sein Glaube lehrt ihn die Welt unter dem Gesichtspunkt der Nichtigkeit und Unvollkommenheit betrachten, von welcher das unerleuchtete Auge nichts wahrnimmt. Sein Glaube lehrt ihn aber auch für diese Welt auf eine Zeit der Verklärung und für sich selbst auf eine Verherrlichung und Errettung auch seines Leibes hoffen; dann erst wird er der Erscheinung nach das sein, was er — sich selbst verborgen — seinem Wesen nach jetzt schon ist. Ja, sein Glaube ist kühn genug, um — im Widerspruch mit allem, was er an sich wahrnimmt — die Verherrlichung, auf welche er sehnsüchtig wartet, als eine bereits geschehene That Gottes an ihm zu fassen (ἐδόξασε v. 30), so gewiss, als seine gegenwärtige Heilserfahrung und seine künftige Heilsvollendung ihren Grund haben in einem Liebesratschluss Gottes, welcher schon in den Tiefen der dem Menschen verborgenen Ewigkeit Ziel und Ende des göttlichen Errettungshandelns am Menschen bestimmt hat. Für das kosmische wie für das menschliche, für das individuelle und für das soziale Sein überschreitet der Glaube die Schranken, welche ihm die Erfahrung setzt, und schwingt sich mit skrupelloser Gewissheit in eine weite, nach vorwärts wie nach rückwärts sich in die Tiefen der Ewigkeit verlierende Welt der Transcendenz empor.

Fragt man endlich nach dem Grunde dieser Gewissheit, so tritt ja die geschichtliche Fundamentierung derselben auch in diesem Abschnitt deutlichst hervor. Wenn das Leiden des Christen ein Mitleiden mit Christo und seine Verherrlichung eine Beteiligung an der Verherrlichung Christi ist, so wird klar, dass eben auf der Person Christi und ihrer Bewegung durch Leiden zur Herrlichkeit, also ihrem geschichtlichen Sein das Heil des Christen in all seiner Eigenart beruht. Diese geschichtliche Normierung geht sogar soweit, dass das geschichtliche Bild Christi, des Sohnes

Gottes, und die Stellung, die er einnehmen soll, zum Inhalt eines vorzeitlichen Willens Gottes erhoben, also weit über die Grenzen blosser zeitlicher Ereignisse hinausgehoben wird. Ja eben in diesem übergeschichtlichen Willen Gottes, welches den verborgenen Hintergrund aller Heilsgeschichte bildet, liegt der tiefste Grund der Heilsgewissheit. Mit anderen Worten: auch wenn man gar nicht darauf Gewicht legen wollte, dass schon die Wertung der geschichtlichen Erscheinung Christi, vermöge deren sie ein Fundament der Glaubensgewissheit bildet, — wenigstens in der Art, wie ein Paulus sie versteht — eine Sache des Glaubens ist, so erhellt, dass die Heilsgewissheit des Christen in letzter Linie auf der Zuversicht beruht, mit welcher derselbe sich das ewige Thun Gottes zu Gute rechnet. Sie ist also freie Setzung des Glaubens. Gewiss, es gibt bei P. Stellen, welche in der gegenwärtigen Heilserfahrung den Ansatz zu einer Vollendung aufweisen, für welche die Bürgschaft eben in jenem Anfange liegt. Aber diese finden eine wichtige Ergänzung und Beleuchtung in Stellen wie die vorliegende, weil hier gerade entgegengesetzt die transcendente, also glaubensmässige Begründung der christlichen Heilsgewissheit zu Tage tritt.

Röm. 8, 31 bis 39.

Wie fern man bei aller mühsamen Verfolgung der Linien, auf welchen sich die paulinische Begriffsbildung bewegt, doch immer noch von der Erfassung des Geistes dieses Mannes bleiben kann, zeigen alle diejenigen, welche im Römerbrief eine theoretische Darlegung, etwa gar den ersten Grundriss einer christlichen Dogmatik finden wollen. Dieser Brief ist mehr als eine theologische Abhandlung, er ist ein Bekenntnis und ein Kampf um die Behauptung desselben gegenüber allem, was es bedroht oder in seiner Wahrheit verkürzen will. Dass das Evangelium von Jesu Christo eine Kraft Gottes ist zur Errettung für alle, die glauben, diesen Satz des Glaubens als wahr zu bezeugen und zu erweisen gegenüber allen Widersprüchen, die von der Welt ausser uns und in uns herstammen, ist der Zweck des Briefes. Aber man merkt es an dem heissen, kühnen Ringen des Apostels, dass es sich ihm nicht um etwas Fremdes, sondern um das eigenste und innerste Gut seines Glaubens, um das handelt, was ihm das Leben erst wahrhaft lebenswert macht. Fliessen ihm Widersprüche und Einwände von allen Seiten zu, so strömt ihm auch

aus seiner eigenen Erfahrung, aus der Geschichte, die Jesum Christum vom Himmel auf die Erde und dann durch Leiden zur Herrlichkeit geführt hat, aus den Tiefen der ewigen göttlichen Liebe, an der sein Glaube hängt, die Fülle der Gewissheit und Kraft zu, welche ihn jene überwinden und sich in seinem eigenen Glauben behaupten lässt. Denn eben dieser Glaube ist es, die eigene freie Setzung der Gewissheit, in welcher letztlich alles wurzelt. Der Glaube behauptet sich selbst; er geht als Sieger aus dem Kampfe hervor. Nirgends kommt das deutlicher, gewaltiger, majestätischer zum Ausdruck als in der Stelle, mit welcher P. seine ganze Darlegung abschliesst (8, 31—39). Es ist nicht not, hier zu wiederholen, was andere zur Erklärung der Stelle gesagt haben. Ein jubelnder Ausruf der Heilsgewissheit für die Gegenwart und für die Zukunft, gegenüber Himmel und Hölle ist es. Aber auch hier ist es wieder die geschichtliche Person Jesu Christi, freilich nicht als vergangene, sondern in ihrem gegenwärtigen übergeschichtlichen Sein, der zur Rechten Gottes sitzende und für uns eintretende Heiland, woran diese Gewissheit haftet. Und diese Person Jesu Christi wiederum ist das nur als Träger und Mittler einer Liebe Gottes, welche den Sohn einst dahingab, welche in der Gegenwart rechtfertigend über uns, die Auserwählten Gottes, urteilt und demgemäss auch fernerhin uns bei sich bewahren und uns alles schenken wird, einer Liebe also, welche Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft umschliesst, weil sie ewig ist.

Mit einer ausführlichen Beschreibung des christlichen Heilsstandes eröffnet Paulus den sog. Epheserbrief. Man hat richtig darauf hingewiesen, dass diese Periode, die nicht nach einem prädisponierten Schema gebaut, sondern im Flusse der Erörterung zusammengefügt ward, nicht unter dem Gesichtspunkt einer dogmatischen Erörterung betrachtet, sondern als Ausdruck überwallenden Dankgefühls nachempfunden werden müsse. Für unsere Zwecke kommt es daher auch weniger auf die genaue Begriffsbestimmung des einzelnen als vielmehr auf das gegenseitige Verhältnis der grossen Gruppen von Gedanken an, die hier über das christliche Heil ausgesprochen werden. Eph. 1, 3 bis 14.

In dieser Beziehung ist nun zunächst soviel klar, dass v. 3 nicht auf die objektive Segensbeschaffung in dem geschichtlichen

Werke Christi, aber auch nicht auf den vorgeschichtlichen Segensratschluss Gottes bezogen werden kann. Von letzterem ist ja zweifellos in v. 4 die Rede; aber das καθώς, welches diesen mit v. 3 verknüpft, bezeichnet einen Parallelismus zwischen Segnung und Erwählung, durch welchen schon gesagt ist, dass beide Thatsachen sich nicht decken. Das biblische Segnen bezeichnet aber überhaupt nicht die ideelle Zueignung einer Segensgabe, sondern die wirkliche Mitteilung derselben, mag sie nun in einem Verheissungswort oder in einem konkreten Heilsgut bestehen. Allerdings verlegt nun das Participium Aoristi diese Segnung in die Vergangenheit; aber dass diese Vergangenheit die Ewigkeit sei, in der Gott seine Heilsratschlüsse gefasst hat, sagt weder das Wort noch der Zusammenhang. Es kann ebensowohl die Vergangenheit des individuellen Lebens gemeint sein, in welcher die Segnung durch Gott eintrat, ohne dass damit die Fortdauer derselben für die Gegenwart ausgeschlossen wäre. Endlich stellt uns der Ausdruck ἐν πάσῃ εὐλογίᾳ gerade vor eine Mannigfaltigkeit des Segens, welche weniger an das einheitliche letzte Ziel des göttlichen Ratschlusses oder an die einheitliche That der Heilsbeschaffung in Christo als vielmehr an den Reichtum denken lässt, in welchem sich das Heil bei seiner Auswirkung in den individuellen Lebensbestand der Menschen hinein entfaltet. Diese Segnung ist einerseits geistlicher Art, d. h. sie wird durch den Geist gegeben und vollzieht sich daher auch auf dem Gebiet des pneumatischen Seins; andrerseits hat sie, die wir hier unten geniessen, ihre Heimat im Himmel, d. h. sie ist eine überweltliche Gabe des überweltlichen Gottes. Mit all diesen Näherbestimmungen also ist v. 3 eine summarische Zusammenfassung dessen, was Gott an Heilsgütern den unter den ἡμᾶς gemeinten geschenkt hat.

Wenn Gott nun solche Segnung in der Zeit eintreten liess, so entspricht das einem vorzeitlichen Thun desselben, welches in v. 4 als ein Erküren und Vorausbestimmen beschrieben wird. Dass in ἐξελέξατο hier der Gedanke an solche, die etwa nicht erwählt sind, keine Rolle spielt, dass damit vielmehr nur der Heilsstand des Christen seines zufälligen, geschichtlichen Charakters entkleidet und auf die feste Basis eines ewigen göttlichen Wollens gestellt wird, sollte doch längst ebenso feststehen, wie

das andere nun wirklich festzustehen scheint, dass ἐν ἀγάπῃ zu προορίσας und nicht zu ἁγίους καὶ ἀμώμους gehört. Trotzdem dürfte es unrichtig sein, diese Prädikatsakkusative bloss von der zugerechneten Gerechtigkeit zu verstehen, vermöge deren wir als heilig und untadelig vor Gott gelten. Selbst wenn ἅγιος nur die objektive Zugehörigkeit zu Gott bezeichnet, was für unsere Stelle wohl kaum mit Bestimmtheit behauptet werden kann, so mag dieser Begriff vielleicht das Gut, dessen Besitz nach sonstiger paulinischer Ausdrucksweise zum δίκαιος vor Gott macht, mit einschliessen (vgl. aber die Unterscheidung des ἁγιάζειν und δικαιοῦν in 1 Kor. 1, 30 und 6, 11); keinesfalls aber geht letzteres in ersterem ganz auf; und bei ἄμωμος ist es vollends ganz unmöglich, nicht an die persönliche sittliche Qualität zu denken, die der Mensch erreicht. Der Einwand, dass der Christ in diesem Sinne doch für die gegenwärtige Weltzeit niemals ἄμωμος werde, kann diese Auffassung nicht entkräften, da es sich ja doch in v. 4 nicht um den gegenwärtigen Besitz, sondern um das dem Christen nach Gottes Ratschluss zugedachte schliessliche Heilsziel handelt, während der Gedanke, in welcher Stufenfolge es sich verwirkliche, hier ganz fern liegt (vgl. 5, 27). Zugegeben, dass die Heiligkeit und Tadellosigkeit vor Gott, für welche der Christ erkoren ist, gegenwärtig niemals realiter, sondern immer nur idealiter und prinzipiell ihm zukommt, so wird dadurch doch die Thatsache nicht aufgehoben, dass Gottes Liebeswille ihm ein Ziel gesteckt hat, an welchem er beides so besitzen wird, dass die göttliche Idee über ihn und der Thatbestand seines inneren Lebens sich völlig decken.

Die Erwählung des Christen wird ferner näher dahin bestimmt, dass sie sich in einer Vorherbestimmung vollzog, welche demjenigen, dem sie gilt, die Aussicht auf eine durch Jesum Christum vermittelte Sohnesstellung gegenüber Gott eröffnet, ihren allgemeinen Grund aber an der Liebe Gottes besitzt. Da εἰς αὐτόν nicht anders als zu υἱοθεσίαν gezogen werden kann, so gehört notwendig auch διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ zu diesem Begriff. Dem entspricht, dass hier der Heilsmittler nach seinem geschichtlichen Personennamen genannt, also auch wohl an etwas gedacht ist, was erst in seiner geschichtlichen Erscheinung begründet ist. Nicht bloss die Idee der Kindschaft bei Gott im allgemeinen

also, sondern auch die besondere Art ihrer Vermittelung durch den geschichtlichen Christus bildet den Inhalt des göttlichen *προορισμός*. Vom ewigen Ausgangspunkt seines Liebeswillens aus umschliesst Gott in seinem Heilsvorsatz alle geschichtliche Durchführung desselben und alle Stufen seiner partikularen Verwirklichung bis hin zu dem Endpunkte der ewigen Heilsvollendung.

Die präpositionellen Ausdrücke in 5 b und 6 a bahnen dem Apostel den Übergang zur Darlegung der Heilsgüter, welche in dem ebensowohl der Zeit wie der Ewigkeit angehörenden Heilsmittler, dem besonderen Gegenstand der göttlichen Liebe, gegeben sind. Dass als erstes derselben die durch das Blut Christi vermittelte Erlösung genannt wird, welche ihrem Wesen nach Vergebung der Sünden ist, darüber besteht kein Zweifel. Auch die andere Aussage, dass diese Gabe dem Reichtum der göttlichen Gnade gemäss sei, welche er im Überfluss uns habe zu teil werden lassen, tritt zu jener in ein einfaches Verhältnis. Aber lässt nicht schon solche Art der Verbindung der beiden Gedanken in 7 und 8 a es zweifelhaft erscheinen, dass nun mit dem *ἐπερίσσευσεν* ein zweites Heilsgut neben dem ersten eingeführt werde, welches diesem gegenüber noch dazu einen Superlativ der göttlichen Gnade darstelle? Gerade umgekehrt wird doch die Vergebung der Sünden als eine Auswirkung der *περισσεία τῆς χάριτος* angesehen, welche Gott in der Richtung auf uns in Bewegung gesetzt hat, ganz abgesehen davon, dass Kundmachung der zentralen Stellung Christi (oder wie immer man v. 9 f. deute) doch kaum als eine höhere Begnadigung im Vergleich zu der wirklichen Zueignung eines Gnadengutes gelten könnte, von der v. 7 geredet hat. Aus der Analogie der Ausdrucksweise in v. 8 f. (*ἐπερίσσευσεν . . . γνωρίσας*) mit der in v. 4 f (*ἐξελέξατο . . . προορίσας*) dürfte ferner erhellen, dass das Partizipium auch hier, wie es übrigens in dem Wesen des Partizipiums begründet ist, nicht etwas Neues neben und nach dem Inhalt des Verbums finitums aussagen, sondern nur die Art des *ἐπερίσσευσεν* näher bestimmen will. Den Überschwang der Gnade also, als dessen Auswirkung wir Vergebung der Sünden empfangen haben, hat Gott an uns verwirklicht, dadurch, dass er uns das Geheimnis seines Willens kund machte.

Jetzt dürfte auch klar werden, dass nicht mit *ἐν πάσῃ σοφίᾳ καὶ φρονήσει* jenes neue grössere Heilsgut eingeführt wird, eine Auslegung, welche zugleich nur schwer grammatisch gerechtfertigt werden könnte, sondern (vgl. dazu das S. 49 Bemerkte) dass dieser Präpositionalausdruck analog dem *ἐν ἀγάπῃ* in v. 5 mit *γνωρίσας* zu verbinden ist und die Beschaffenheit des göttlichen *γνωρίζειν* beschreibt. Man hat diese Erklärung freilich deswegen abgelehnt, weil durch die Ausdrucksweise *ἐν πάσῃ σοφίᾳ καὶ φρονήσει* der Gedanke an eine etwaige Beschränktheit der göttlichen Weisheit hervorgerufen werde, was doch dem Begriffe der göttlichen Vollkommenheit widerstreiten würde. Man hätte aber, bevor man dies so stark betonte, doch auch nicht übersehen sollen, zu fragen, ob denn die Erwähnung der Weisheit und Einsicht als menschlichen Heilsbesitzes überhaupt in den Zusammenhang passe, wie ferner der Ausdruck *ἐν πάσῃ σ. κ. φρ.* mit der in v. 17 folgenden Bitte um *πνεῦμα σοφίας* sich vereinige (cf. 1 Kor. 13, 9 und die ganz andere Art des Ausdrucks in Kol. 1, 9), ob endlich Paulus überhaupt oder der Epheserbrief im besonderen in den Gaben des geistlichen Intellekts den Höhepunkt der Begnadigung erblicke. Ganz falsch ist aber, was über die Unmöglichkeit, *ἐν π. σ. κ. φρ.* auf Gott zu beziehen, gesagt wird. Als ob durch diesen Ausdruck nicht gerade jeder Gedanke an irdische Endlichkeit oder menschliche Unvollkommenheit der Weisheit Gottes abgewehrt würde! Mag sein, dass von dem ruhenden Sein Gottes eine derartige Beschreibung unzulässig wäre. Wo es sich aber um sein geschichtliches Thun handelt, da dient der Ausdruck, Gott habe in aller oder jeder durch die jeweiligen Verhältnisse geforderten Weisheit und Einsicht verfahren, gerade zur Darstellung der Vollkommenheit Gottes. Dass aber von dem Handeln Gottes in der Erlösung Weisheit prädiziert wird, ist echt paulinisch (vgl. 1 Kor. 1). Nicht in einer einzelnen Gabe also, die vor anderen hervorragt, bekundet sich der Überschwang der göttlichen Gnade, sondern darin, dass er mit aller ihm zustehenden Weisheit das Geheimnis seines Willens kund gemacht hat.

Fraglich bleibt allerdings immer noch, welches der Inhalt dieses Willens ist und worin sich seine Kundmachung vollzog. Ersteres wird in 9 b und 10 näher bestimmt. Es war — auf

Einzelheiten der Erklärung braucht hier nicht eingegangen zu werden — Gottes Absicht, behufs Ausübung seiner weltregierenden Thätigkeit gegenüber der Fülle der Zeiten in Christo alles himmlische und irdische kompendiarisch zusammenzufassen, so dass es Thorheit wäre, bei Geschöpfen Güter zu suchen, die nach dem Willen Gottes in Christo, dem universalen Träger alles Heils, gesucht werden sollen.*) (Vgl. zum Verständnis des religiösen Gedankens das einigermassen analoge Wort: Wenn ich nur dich habe, so frage ich nichts nach Himmel und Erde.) Hält man nun endlich an der oben geforderten Verbindung von *ἐν πάσῃ σοφίᾳ καὶ φρονήσει* mit *γνωρίσας* und an der Beziehung dieser Eigenschaften auf Gott fest, so wird man schwerlich noch die Kundmachung des vorhin dargelegten, an sich ein Geheimnis bildenden Willens Gottes von der Verkündigung des Evangeliums von Jesu Christo verstehen können. Denn wenn auch Paulus selbstverständlich diese, wiewohl sie an sich eine Handlung von Menschen ist, dennoch als eine That Gottes bezeichnen konnte, so haftet ihr doch nicht oder wenigstens nicht in erster Linie der Charakter der *σοφία* und *φρόνησις* an, da doch Verkündigung des Heils eine naturgemässe und unerlässliche Folge seiner Beschaffung ist. Wohl aber tritt in der letzteren ganz hervorragend eine göttliche Weisheit zu Tage, welche auf keinem Punkte ihrer Bethätigung einen Mangel erkennen lässt. Zu einem ähnlichen Ergebnis gelangt man, wenn man das Verhältnis der Aussage *ἐπερίσσευσεν γνωρίσας* zu der vorhergehenden prüft. Der Überschwang der Gnade, von welcher die Vergebung der Sünden eine Auswirkung ist, kann doch nicht darin liegen, dass Gott das Evangelium von solchem in Christo zu erlangenden Heil verkündigen liess; das eine ist schliesslich nichts Besonderes neben dem anderen; sondern der Gnadenbeweis, welchem gemäss wir die Vergebung der Sünden besitzen, kann nur die in der Geschichte und Person Jesu Christi vollzogene Thatoffenbarung des göttlichen Liebeswillens sein, wie er in seiner Eigenart in v. 9 f. näher beschrieben ist. In der That dient *γνωρίζειν* im biblischen und paulinischen Sprachgebrauch zum Ausdruck einer im Thun sich vollziehenden Offenbarung der Macht und der

*) Obige Erklärung schliesst sich der sprachlich und kontextlich gut begründeten an, die E. Haupt neuerdings von *ἀνακεφαλαιώσασθαι* gegeben hat.

Liebe Gottes, durch welche der Welt Kunde hievon wird (vgl. z. B. LXX in Psalm 77, 15; 106, 9; Jer. 16, 21. Röm. 9, 22 f.). Während also v. 7 das Heilsgut nennt, welches der Gläubige in Christo besitzt, weist v. 8 ff. die geschichtliche Heilsthat nach, durch welche Gott in Christo die überschwängliche Gnade geschaffen hat, gemäss deren jenes Heilsgut gewonnen wird.

Für das Verständnis des Folgenden ist von entscheidender Wichtigkeit das Verhältnis von v. 11 f. und v. 13. Noch immer denkt man dabei an den Gegensatz von Juden- und Heidenchristen. Aber wie es (namentlich nach vorausgegangenem v. 5) eine unzulässige Willkür ist, in *προορισθέντες* v. 11 einen Hinweis auf die Verheissungen des Alten Testaments zu finden, so widerspricht jene angebliche Unterscheidung nicht nur dem ganzen Kontext, sondern wird durch die Stellung des *καί* geradezu ausgeschlossen; letzteres kann unmittelbar vor dem Prädikate doch nur besagen, dass auf ein Subjekt, welches näherer Bestimmung gar nicht bedarf, weil es aus dem Zusammenhang erhellt, ein neues Prädikat angewendet werden soll. Es wird auch im Satze gar nicht einmal etwas die Judenchristen besonders Charakterisierendes ausgesprochen. Denn mag man *ἐκληρώθημεν* mit „wir wurden bestimmt“ oder „wir wurden mit dem Erbe bedacht“ übersetzen, in jedem Falle fordert und findet es seine Ergänzung in *εἰς τὸ εἶναι* etc., welcher Infinitiv eben das Ziel angibt, auf welches jenes *ἐκληρώθημεν προορισθέντες* hinführt. Nähme man nun, wie viele wollen, *τοὺς προηλπικότας* als Prädikat zu *ἡμᾶς*, so ergäbe sich der Gedanke, dass etwelche Christen dazu bestimmt worden seien, die im voraus auf Christum gehofft habenden zu sein, ein Ausdruck, welcher an sich schon und in Beziehung auf Judenchristen erst recht geschraubt und auffallend wäre, da doch als Angabe des Zieles, zu welchem die Heilsverwirklichung führt, vielmehr der Gedanke erwartet werden müsste, dass die im voraus bestandenen Hoffnungen sich auch erfüllt hätten. Überhaupt aber kann eine solche Deutung nur unter völliger und sinnwidriger Zerreissung des ganzen Zusammenhangs gewonnen werden. Denn in diesem Falle würde ja das *ἐκληρώθημεν* mit seinen Näherbestimmungen auf etwas zielen, was der christlichen Periode vorausläge, während doch die Absicht der ganzen zweiten Hälfte der Periode die ist, den christlichen Heils-

stand in seinem gegenwärtigen und künftigen Umfang zu beschreiben. Da mithin *τοὺς προηλπ.* keinenfalls Prädikat sein kann, so ist dieses in dem Präpositionalausdruck *εἰς ἔπαινον δόξης αὐτοῦ* zu suchen. Dies ist also das Ziel, zu welchem Christen erkoren wurden, als solche, die schon im voraus in Christo hoffnungsstark sind oder gewesen sind, zur Ehre Gottes zu dienen. Weist nun der Ausdruck *εἰς ἔπαινον δόξης* auf einen jetzt noch nicht erreichten Stand der Heilsvollendung hin, so verliert *τοὺς προηλπικότας* etc. jede Beziehung auf Judenchristen; denn vom Standpunkt jenes Zieles sind alle diejenigen, die es erreichen, *προηλπικότες ἐν Χρ.* Mithin trägt der Satz auch inhaltlich keine Spur einer Unterscheidung von Juden- und Heidenchristen in sich. Darin aber hat Cremer recht, dass *εκληρώθημεν* im Unterschied von *προορισθέντες* nicht auf eine nur ideale Vorherbestimmung, sondern auf eine reale Einreihung in die Schar der für jenes Ziel erkorenen zielt. Ist der Christ auch noch nicht am Ziele der Vollendung, so trägt er doch die Anwartschaft auf dasselbe als ein reales Gut in sich, welches etwas zweites neben jener in v. 7 genannten Erlösung ist, von ihm aber ein Beharren bei der Hoffnung in Christo erfordert.

Mit dem dritten *ἐν ᾧ* endlich in v. 13 geht der Apostel zur speziellen Anwendung auf die Leser über. In Christo sind sie durch Hören des Evangeliums und demgemässen Glauben zu einer Versiegelung mit dem heiligen Geiste gelangt, an welchem sie ein Angeld zukünftiger Vollendung besitzen. Es entspricht dem Fortschritt von der Darlegung des allgemeinen Heilsstandes zur individuellen Bezugnahme auf die Leser, dass hier auch nicht mehr so sehr der objektive Heilsbesitz als dasjenige hervorgehoben wird, was die Grundlage der individuellen Heilsgewissheit bildet.

Bestimmt genug hat der Apostel im Laufe der einleitenden Periode ausgesprochen, worin der allseitige geistliche Segen bestehe, dessen Besitz den Christen auszeichnet: Erlösung durch das Blut Christi, d. i. Vergebung der Verfehlungen, reale Anwartschaft auf eine Zukunft, in welcher er mit seiner ganzen Person kraft göttlicher Allmachtswirkung ein Lobpreis Gottes sein wird, Besitz des heiligen Geistes als Unterpfands dieser kommenden Enderlösung. Schon seiner Natur nach muss letzteres

Gut in den Bereich der inneren Wahrnehmung fallen, widrigenfalls es der gerade hier hervorgehobenen Bedeutung nicht entspräche, für den damit „Versiegelten“ ein Angeld zu sein, welches ihn der schliesslichen Erlangung des Erbes vergewissert. Wenn aber gerade dieses letzte Heilsgut nach dieser Seite hin gewürdigt wird, so tritt damit zu Tage, dass die beiden erstgenannten nicht in gleicher Weise für solche „Versiegelung“ in Betracht kommen, d. h. also, dass sie nicht ebenso Gegenstand unmittelbaren inneren Erlebens sind. Trotzdem sind sie realer Besitz des Christen, auf dem er gläubig fusst.

In welchem Verhältnis der schon gegenwärtige Heilsbesitz zu dem Heilsziele stehe, von welchem v. 4 f. redet, wird nicht ausdrücklich dargelegt. Da aber die Schilderung des ersteren ausdrücklich über sich in eine noch reichere Zukunft hinausweist, so ergibt sich wohl von selbst, dass alle gegenwärtigen Heilsgüter nur erst eine relative, aber noch keine absolute Durchführung der Heilsbestimmung bedeuten können. Wir stossen also auch hier wieder, wie auf eine Unterscheidung von objektivem und subjektivem Heilsbesitz, so auf eine Gegenüberstellung gegenwärtigen und zukünftigen Heiles, welch letzteres zunächst noch Gegenstand des Hoffens bleibt, so jedoch, dass der Christ innerhalb seines eigenen Seins etwas vorfindet, was ihm die Erreichung jener Zukunft verbürgt.

Dass die Bedingung für die Erlangung solches Heiles der Glaube ist, welcher das Evangelium von der Errettung als Wort der Wahrheit hinnimmt, und ein Hoffen, welches die Zeit des Wartens zuversichtlich überdauert, wird deutlich gesagt. Es erhellt aber ohnehin aus dem unermüdlichen Nachdruck, mit welchem die Person Christi in den Mittelpunkt gerückt wird. „In ihm“ konzentriert sich alles Heil, sowohl was seine ewige Grundlegung als was seine geschichtliche Durchführung, seine individuelle Aneignung und die schliessliche Vollendung betrifft. Das Heil des Menschen ruht also auf geschichtlicher Grundlage; denn Jesus Christus ist der Mittler und Durchführer der göttlichen Gnadenabsichten in der Geschichte, seine Geschichte, in welcher die Vergiessung seines Blutes ein wesentliches Moment ist, die Geschichte der Offenbarung des göttlichen Gnadenratschlusses. Aber dieser Jesus gehört nicht bloss der Geschichte

an; er ist auch nach seinem Wirken auf Erden das bleibende Fundament ebensowohl des menschlichen Hoffens auf das Heil wie der individuellen Heilsgewinnung, gerade wie er vor seiner geschichtlichen Erscheinung schon der Mittler aller göttlichen Heilsabsicht war. Im Schosse der Ewigkeit also, näher in ewigem, in Christo gefasstem Heilsratschlusse Gottes, in dessen Durchführung sich ebenso die Macht wie die Liebe Gottes offenbart, wurzelt das Heil; es ist ein kräftiger und zugleich unentbehrlicher Akt des Glaubens, vermöge dessen so der Christ das, was den seligen Inhalt seines Lebens bildet, auf ewige Grundlagen basiert.

Eph. 1, 15 bis 2, 10.

Der Beschreibung des christlichen Heilsstandes lässt Paulus eine Mitteilung darüber folgen, welche Förderung er, dankbar erfreut über den Glauben und die Liebe seiner Leser, für sie von Gott erbitte. Geist der Weisheit und Offenbarung in Erkenntnis Gottes ist es, was er für sie erfleht, so dass sie also in wachsender Einsicht in das Wesen und Handeln Gottes zu praktisch richtigem Verhalten und Urteilen und zur Klarheit über Dinge kommen, die sonst verborgen sind. Indem der Geist sie in die Erkenntnis Gottes tiefer hineinführt, lehrt er sie gewissermassen die Verhältnisse und die Zukunft mit Gottes Augen betrachten, vor welchen das Verworrene klar und die Zukunft offen liegt. Welcher Art diese Erkenntnis Gottes sei, ergibt sich genau aus dem Folgenden. Denn hier finden wir in v. 18 f. zunächst eine bestimmtere Beschreibung der Weisheit und Offenbarung, nach welchen als nach seinen Gaben der Geist genannt wird. Es gilt eine Erleuchtung des inneren Auges, vermöge welcher die Leser jenes zukünftige Heilsgut wissen und sich seiner bewusst bleiben sollen, von welchem schon in v. 14 die Rede war. Unter einem dreifachen Gesichtspunkt sollen sie es erkennen lernen, sofern es nämlich ein durch die erfolgte Berufung verbürgtes Hoffnungsgut ist, sofern in ihm der Reichtum der Herrlichkeit zu Tage tritt, welche das von Gott geschenkte Erbe in den Heiligen entfaltet, und sofern darin die überschwengliche Grösse der Macht Gottes gegenüber den Gläubigen sich offenbart. Je reichere Aufklärung der Christ darüber durch den Geist gewinnt, um so mehr wird er jene in v. 17 genannte Weisheit und Offenbarung besitzen.

An diese genauere Erklärung des Begriffes *πνεῦμα σοφίας καὶ ἀποκαλύψεως* schliesst sich nun in v. 19b ff. eine Gedankengruppe an, von der es fraglich ist, in welchem Verhältnis sie zu dem Vorausgegangenen stehe. Manche verstehen die innerliche Verknüpfung zwischen diesem und jener, welche ihren sprachlichen Ausdruck in der Präposition *κατά* in *κατὰ τὴν ἐνέργειαν* etc. gefunden hat, so, dass sie den Glauben als eine Frucht der Machtwirkung Gottes bezeichnet wissen wollen, welche Gott an Christo entfaltet hat (*ἡμᾶς τοὺς πιστεύοντας κατὰ* etc.). Indessen wäre es zum mindesten undeutlich, inwiefern der Glaube der Leser gemäss der Machtwirkung sei, die in der Erhöhung Christi zu Tage trat. Und *τοὺς πιστεύοντας* erfordert eine solche Näherbestimmung so wenig als das parallele *ἁγίοις* in v. 18. Im Zusammenhang des Ganzen handelt es sich ja doch nicht um eine Erklärung des Glaubens der Leser; dieser bildet vielmehr auch hier die selbstverständliche und nur wie gelegentlich erwähnte Voraussetzung; sondern was der Apostel erstrebt und erfleht, ist eine Erleuchtung der Leser über die herrliche Zukunft, die ihrer wartet, behufs ihrer Befestigung. Diese Zukunft ist bisher zwar nach drei Seiten genauer bezeichnet, noch nichts aber ist darüber vorgebracht, worauf sie sich begründe und wonach sie sich bemesse. Dies geschieht aber nun in *κατὰ τὴν ἐνέργειαν* etc. Man könnte nun zwar noch streiten, ob dieses *κατά* etc. sich an die indirekten Fragesätze selbst oder an den vorausgeschickten Infinitiv *εἰδέναι* anschliesse; im ersteren Falle würde es dann die *ἐνέργεια τοῦ κράτους* etc. mehr als die objektive Grundlage des kommenden Heils, im letzteren Fall aber als das Fundament der subjektiven Gewissheit darüber erscheinen lassen. Allein so wenig diese Frage sich sprachlich zur bestimmten Entscheidung wird bringen lassen, so wenig sachliches Interesse hat sie eigentlich, da hier das, was den objektiven Grund der zukünftigen Verherrlichung bildet, eben zugleich dem Subjekt zur persönlichen Vergewisserung darüber dient. Das ist aber die Energie der Gewalt der Macht Gottes, welche die Auferweckung und Erhöhung Christi zur Rechten Gottes und seine Einführung in die Herrschaftsstellung gegenüber der Welt und in die Hauptesstellung gegenüber der Gemeinde bewirkt hat. Ist es aber dieses machtvolle Handeln

Gottes, aus welchem sich objektiv wie subjektiv die Gewissheit jener grossen Zukunft herleitet, so erhellt auch, dass es sich bei der Erkenntnis Gottes, in welcher nach v. 17 die erbetene Weisheit und Offenbarung wurzelt, nicht um theoretische Spekulationen über Gott, sondern um Einsicht in sein geschichtliches Handeln in der Offenbarung, dessen Zusammenhänge und Zwecke handelt. Bilden also v. 18 und 19a die Erklärung zu πνεῦμα σοφίας καὶ ἀποκαλύψεως, so findet das ἐν ἐπιγνώσει αὐτοῦ seine Parallele in 19b—23.

Der Schilderung dessen, was Gott an Christo gethan, folgt nun in 2, 1 ff., eine Beschreibung errettenden Gnadenhandelns Gottes an den Lesern, welches als Lebendigmachung und Auferweckung und Versetzung in die himmlischen Gebiete bezeichnet wird, so zwar, dass das alles als in Christo Jesu begründet, als ein Miterleben seiner eigenen Auferweckung und Erhöhung verstanden sein will. Wie diese Vorgänge zu denken seien, ergibt sich zunächst aus dem ihnen vorausgehenden Zustand des Menschen. Durch Verfehlungen und Sünden waren die, denen solches widerfuhr, zuvor tot; indem sie im Umkreis derselben sich bewegten, befanden sie sich in innerer Übereinstimmung mit der von Gott gelösten Welt und dem Satan, der in ihr seine Wirksamkeit entfaltet, standen aber Gott gegenüber in der Sünde des Ungehorsams, beherrscht von den Begierden des Fleisches und in ihrem Handeln an die Willensregungen desselben gebunden, im ganzen kraft solcher natürlicher Beschaffenheit dem Zorne Gottes verfallen. Der damit geschilderte Zustand ist also der einer völligen Lösung von Gott, bei welcher zwar das allgemeine Verhältnis der Abhängigkeit ihm gegenüber nicht sistiert ist, der Mensch aber unter dem Fluche gänzlicher innerer Unfähigkeit zur Erfüllung des Willens Gottes und verloren ist, sowohl des Lebens aus Gott wie des Heiles in Gott entbehrt. Man wird also nicht mit Cremer den Ausdruck νεκρός bloss von der objektiven, durch das Sündenleben herbeigeführten Heillosigkeit, sondern als umfassende Bezeichnung der gesamten inneren und äusseren religiös-sittlichen Lage des Menschen ohne Christus zu verstehen haben, wie denn auch einerseits das Überliefertsein an den göttlichen Zorn in v. 3 nur als ein besonderes Moment derselben neben der sittlichen Missbeschaffenheit hervorgehoben wird, ander-

seits aber alle die in 1—4 geschilderten Momente des menschlichen Verderbens in v. 5 wieder in dem Ausdruck *νεκροὺς τοῖς παραπτώμασιν* zusammengefasst werden. Danach bemisst sich nun auch das Verständnis der in v. 5 f. geschilderten Heilsthaten. Dieselben von der ideellen Belebung und Erhöhung zu verstehen, welche für die eventuell Gläubigen in der Erhöhung Christi mitgesetzt ist, dürfte der Zusammenhang widerraten. Denn wie der Zwischensatz *χάριτι ἐστε σεσωσμένοι* deutlich genug sagt, gilt es hier, das Aufhören des realen Verderbenszustandes durch den Hinweis auf reale Errettung zu sichern. Der Aorist wird also von demjenigen Zeitpunkte gelten, in welchem die Leser durch Glauben (v. 8) Errettung empfingen, d. h. in eine solche Gemeinschaft mit Christo eintraten, dass die ihm widerfahrene Belebung und Erweckung und Erhöhung in den Himmel in analoger Weise an ihnen sich wiederholte. Eine ganz andere Frage freilich ist die, ob nun diese Vorgänge des *συζωοποιεῖν* und *συνεγείρειν* und *συνκαθίζειν ἐν τοῖς ἐπουρανίοις* sich auf dem Gebiete der inneren Beschaffenheit der Leser oder in ihrer Stellung gegenüber Gott vollzogen. Auch hier spricht die weitere Auseinandersetzung des Apostels nicht dafür, dass damit nur die Einrückung in den Stand der Begnadigten, von denen also das Zorngericht genommen ist, gemeint sei. Denn es liegt doch auf der Hand, dass in den Umkreis der erfahrenen Errettung auch das fällt, was in v. 10 mit den Worten bezeichnet ist: *αὐτοῦ γάρ ἐσμεν ποίημα, κτισθέντες ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ ἐπὶ ἔργοις ἀγαθοῖς* etc.; dabei handelt es sich aber doch zweifellos um die sittliche Erneuerung des Menschen. Anderseits aber erhellt, dass die „Versetzung in himmlische Gebiete“, in welcher die Erhöhung Christi in die überirdische Welt ihr Analogon bei den Lesern gefunden hat, nicht in dem Sinne real sein kann, dass sie schon ein Gegenstand unmittelbarer Empirie wäre; sie bezeichnet vielmehr die rechtliche Einbürgerung des Gläubigen im Himmel, welche ihm für die Zeit seines Verweilens in der unterhimmlischen Welt die Anwartschaft der einstigen realen Aufnahme dort gewährt. Wie in der Schilderung des Todeszustands, so liegen also auch in der des Lebens, das den Lesern geschenkt ist, beide Beziehungen, die auf die sittliche Beschaffenheit und die auf das religiöse Verhältnis gegenüber Gott, beisammen. Beide, dieses

Äussere und jenes Innere, das Zukünftige und das Gegenwärtige, bilden eben ein unteilbares Ganze. Wenn Gott aber so das Heil, das er dem Menschen schenkt, ihm selbst z. Z. noch nicht völlig wahrnehmbar, noch transsubjektiv sein lässt, so thut er das doch nur in der Absicht, in den kommenden Äonen den darin liegenden Reichtum seiner Gnade auch wirklich zur Wahrnehmung zu bringen (v. 7).

Gerade diese letztere Zweckbestimmung gibt nun aber zugleich einen deutlichen Hinweis auf die Bedeutung, welche diese Schilderung der bereits empfangenen Errettung für den Zusammenhang der ganzen Erörterung besitzt. Denn sie erinnert aufs bestimmteste an 1, 18 f. Dass sie die Grösse der göttlichen Liebe und Macht, deren Offenbarung sie entgegengehen, erkennen möchten, war der Wunsch, den der Apostel dort für seine Leser aussprach; hier aber wird diese Offenbarung als das Ziel bezeichnet, im Hinblick auf welches Gott schon jetzt so Grosses an den Lesern gethan hat. Auch diese Heilsthaten Gottes also tragen in sich die Bürgschaft für jene kommende Verherrlichung und bilden als solche ein Fundament der christlichen Heilsgewissheit. Die Ausführungen über sie treten mithin den Ausführungen über die Heilsthat Gottes an Christo in 1, 19 b—23 zur Seite. Bildet diese den objektiven, so bilden jene, durch genauesten Zusammenhang mit dieser verknüpft, den subjektiven Ausgangspunkt der christlichen Zukunftshoffnung.

Es ist ein Stück dessen, was der Christ im Fortgang seiner Entwickelung als Heilsgabe an sich erleben kann und soll, dass ihm von Gott her durch den Geist ein Fortschritt in der Erkenntnis und Gewissheit geschenkt wird, welcher ihn zu praktisch richtiger Lebensanschauung und zu einem Blick in sonst verborgene Zukunft und in die Grösse ihrer Güter befähigt, eine Ausgestaltung seines Glaubens- und Hoffnungsbesitzes sowohl nach der Seite seines Inhaltes als nach der seiner Festigkeit. Ein ausserhalb seiner Person gelegener und ein seiner Person anhaftender Thatbestand bilden den Massstab, woran sich ihm diese fortschreitende Erkenntnis normiert. Es entsteht also die Frage, wodurch ihm jene selbst bekannt und gewiss sind. Der eine kann es nur sein vermöge einer historischen Kunde, die er gläubig als Wort der Wahrheit angenommen hat (vgl. 1, 13);

der andere wiederum vermöge eigener Erfahrung, in welcher er eine Überführung aus dem natürlicherweise ihm anhaftenden Todeszustand in den entgegengesetzten Stand des Lebens an sich geschehen sah. Ist dieses Leben, in dessen Besitz er nur als Geschöpf Gottes, also nicht kraft eigener Wirkungen treten konnte, seinem ganzen Inhalt nach auch jetzt noch ihm transcendent, so erfährt er es doch als reale Gabe an der sittlichen Erneuerung, welche ihn in den Stand setzt, dem ihn bestimmenden sittlichen Willen Gottes in den guten Werken, auf die er es abgesehen hat, zu genügen. Konnte diese Errettung nicht zu stande kommen ausser unter Vermittlung des Glaubens des Menschen, so liegt in dem Begriff der Kreatur Gottes, als welche der Begnadigte hier nach seinem religiös-sittlichen Lebensbestande bezeichnet wird, dass auch dieser Glaube eine Wirkung Gottes in ihm ist. Endlich tritt auch hier zu Tage, in wie strenger Abhängigkeit das persönliche Erlebnis des Christen von dem geschichtlichen Thatbestand der Auferstehung und Erhöhung Jesu steht.

Auf drei Linien bewegt sich der Fortschritt des religiösen Lebens, auf welchen Paulus in seiner Fürbitte für seine Leser hinzielt. Durch Einwirkung des Geistes Gottes, wünscht er, sollen sie an Kraft stark werden hinsichtlich des inneren Menschen, wobei hier *ὁ ἔσω ἄνθρωπος* doch wohl nicht bloss unter dem formal-psychologischen Gesichtspunkt des Gegensatzes von Aussen- und Innenleben zu verstehen sein dürfte, sondern dies Innenleben zugleich als ein religiös-sittlich anderes und neues bezeichnet (vgl. 2, 5: *συνεζωοποίησεν*; 2, 10: *αὐτοῦ γάρ ἐσμεν ποίημα, κτισθέντες* etc.). Gemeint ist also die machtvolle und siegreiche Entfaltung des in den Lesern gesetzten Lebens aus schwachen Anfängen heraus gegenüber allem, was es hemmt und hindert. Ein Spezielleres neben diesem Allgemeinen nennt v. 17, die Einwohnung Christi durch den Glauben im Herzen der Christen, ein Ausdruck, der ohne jedes Recht dahin abgeschwächt wird, dass durch den Glauben Christi Denkweise und Gesinnung in uns heimisch werden solle, der vielmehr eine reale geistliche Gegenwart Christi, also innerste persönliche Gemeinschaft zwischen ihm und dem gläubigen Individuum (vgl. den Plural *ἐν ταῖς καρδίαις*) bedeutet, wobei er der beherrschende und beseligende Mittelpunkt unseres Wesens ist. Dazu kommt endlich (zur gramm.

Eph. 3, 14 bis 19.

Erkl. vgl. Haupts Kommentar) eine solche Beharrlichkeit in der Liebe, dass den Gläubigen ebenso wenig irgend etwas von ihr losreissen kann, als ein Windstoss den gut gewurzelten Baum oder das festgegründete Haus umzustürzen vermag; hat man dabei Recht gehabt zu sagen, dass ἐν ἀγάπῃ ohne jeden Zusatz nicht von der Liebe verstanden werden könne, die Gott oder Christus uns erweist, so hat man doch kein Recht, den Begriff auf die Liebe des Christen zu seinem Nächsten einzuengen, sondern muss ihn so allgemein nehmen, als er hier steht, so dass also in erster Linie Gott und Christus als Gegenstände dieser Liebe mitzudenken sind. Das alles aber erbittet der Apostel für seine Leser von Gott, so dass sie darin die Auswirkung des Reichtums seiner Herrlichkeit an sich erleben (v. 16). Es ist also ein Stück der persönlichen Heilserfahrung des Christen, dass durch Gottes Gabe und Wirkung sein geistliches Wesen gekräftigt, sein Glaube bewahrt und genährt (denn auch das διὰ πίστεως fällt unter den Bereich des δῷ vgl. 6, 23) und zum Band engster Gemeinschaft mit Christo gemacht und die Gesinnung der Liebe, die in ihm lebt, zum unveräusserlichen Charakterzug erhoben wird.

Aber dieses Wachstum an religiösem Leben dient zugleich der religiösen Erkenntnis; denn beides muss zusammenkommen, wenn der Christ zur Vollkommenheit in Gott gelangen soll (vgl. das Schlussziel in v. 19: ἵνα πληρωθῆτε etc.). Indem aber der Christ jene Wirkungen Gottes an sich erlebt, vermag er auch wirklich zu steigender Einsicht in das Geheimnis des göttlichen Ratschlusses nach seiner ganzen Ausdehnung und zu wachsender Erkenntnis der Liebe Christi zu uns zu gelangen, die, wenn sie auch über die Grenzen der menschlichen Erkenntnis hinausgeht, darum seiner Erkenntnis doch nicht verschlossen sein muss. Aus dem, was Gott an ihm jetzt thut, erwächst ihm also das Verständnis für und die Gewissheit über den Heilswillen Gottes und Christi, welcher doch hinsichtlich seiner Objekte über ihn selbst und hinsichtlich seiner Ziele über die Gegenwart hinausführt, ja so weit hinausführt, dass ein unbegreiflicher Rest immer bleiben wird.

Kol. 1, 9—23. Es ist unmöglich, das Verhältnis der Participien in Kol. 1, 10 ff. zu dem Vorhergehenden dahin aufzufassen, dass in ihnen dargelegt werde, wie man zu der in v. 9 gewünschten Voll-

kommenheit in Bezug auf die Erkenntnis des Willens Gottes gelangt. Denn diese wird durch die Wiederholung *τῇ ἐπιγνώσει τοῦ θεοῦ* in v. 10 deutlich als die Voraussetzung bezeichnet, unter welcher erst jenes Fruchttragen und Wachsen in allem guten Werk stattfinden kann, da ja doch gut nur das heissen darf, was dem Willen Gottes entspricht. Ist aber diese Art der Verbindung jener Participialsätze mit *πληρωθῆτε* hinfällig, so besteht überhaupt keine Möglichkeit, an ihrer Beziehung auf dieses Verbum festzuhalten. Denn die Participia Praesentis dienen doch sprachlich zum Ausdruck begleitender Umstände; hier aber ist ihr Inhalt derartig, dass er zu jener Erkenntnis des Willens Gottes augenscheinlich im Verhältnis der Wirkung zur Ursache steht, zumal da *θέλημα* hier mit Recht von dem fordernden Willen Gottes verstanden wird. Ein Konsekutivverhältnis aber kann schwerlich durch Participialkonstruktion ausgedrückt werden. Die Participien müssen daher als Spezialisierung des allgemeinen Begriffes *περιπατῆσαι* etc. angesehen werden, welcher die erhoffte Wirkung des Wachstums in der Erkenntnis ausspricht. Mag man nun *ἐν σοφίᾳ καὶ συνέσει πνευματικῇ* zu *πληρωθῆτε* oder zu *περιπατεῖν* ziehen, in jedem Falle sind sie es eben, durch welche und in welchen sich die Einwirkung der Erkenntnis des göttlichen Willens auf das Verhalten des Menschen vermittelt und vollzieht. Endlich ist die Abtrennung des *μετὰ χαρᾶς* von *εὐχαριστοῦντες* durch die Bemerkung, der Dank für die Erlösung sei selbstverständlich ein freudiger, ebensowenig genügend motiviert als die Koordination des *εὐχαριστοῦντες* mit den vorhergehenden Partizipien deswegen aufgegeben werden muss, weil es wunderlich wäre, wenn die dankbare Gesinnung für den Anteil am Heil erst nach den Ausführungen über den christlichen Wandel erwähnt wäre. Gerade unter den widrigen Verhältnissen, denen gegenüber der Gemeinde zu Kolossä wachsende Geduld not that, war ein Hinweis darauf am Platze, dass das Christenleben in freudigem Danke nicht ermatten dürfe. Und die Ordnung, in welcher die einzelnen Momente des christlichen Wandels (denn auch das *εὐχαριστεῖν* subsumiert sich diesem Begriffe, da es ja nicht bloss die Gesinnung, sondern auch die Bekundung des Dankes bedeutet) aufzuführen sind, lässt sich doch wohl nicht nach einem immer willkürlichen Wertverhältnis schematisch festsetzen.

Eine solche Vervollkommnung in der Erkenntnis des Willens Gottes ersehnt Paulus also in seinem Beten, mithin als Geschenk Gottes, für die Christen zu Kolossä, welche sie in den Stand setzt, in geistlicher Weisheit und Einsicht ihren Wandel zu führen, wie es des Herrn würdig und ihm gefällig ist, indem sie in allem guten Werk Frucht tragen und wachsen, an jeglicher Art von Kraft gestärkt werden zu aller Standhaftigkeit und Langmut, und mit Freuden Gotte danken. Ist die Bemerkung *κατὰ τὸ κράτος τῆς δόξης αὐτοῦ* auch zunächst nur dem *δυναμούμενοι* vermeint, so wird man doch auch hier den allgemeinen Gedanken daraus abnehmen dürfen, dass Christen in solchen Fortschritten eine Auswirkung der Macht und des Reichtums der Herrlichkeit Gottes an sich erleben.

Mit grosser Energie tritt nun aber neben diesen Hinweis auf die Notwendigkeit, im Heilsstande zu wachsen, der andere auf das grundlegende Widerfahrnis, auf welches die Dankespflicht sich zuletzt immer bezieht und von welchem wohl auch aller andere Fortschritt ausgeht. Der Christ weiss Gott als den Vater, der ihn zu seinem Anteil an dem Besitztum befähigt hat, welches den Heiligen im Reiche des Lichts zusteht. Dass damit die Errettung aus dem Herrschaftsbereich der Finsternis und die ihr korrelate Versetzung in das Reich Christi gemeint ist und dass diese wieder in der Erlösung von Sündenschuld, weil in der Vergebung der Sünden gründet, worin eben das wesentliche Gut liegt, welches man in der Gemeinschaft mit dem Sohne der Liebe Gottes empfängt, sagen die beiden einander folgenden Relativsätze in v. 13 und 14. Die Ausdrucksweise des v. 13 erlaubt es nicht, den Begriff des Reiches Christi rein eschatologisch zu nehmen; dass er aber auch nicht in dem gegenwärtigen Heilsbesitz sich erschöpft, zeigt v. 12 (vgl. auch v. 22). An der Grundlegung des Christenlebens hebt hier also der Apostel nicht die sittliche Erneuerung hervor, die der Mensch an sich erfährt, da sie schliesslich immer das Sekundäre bleibt, sondern einen Akt der göttlichen Barmherzigkeit, welcher sich, wenigstens an sich, dem unmittelbaren inneren Erleben entzieht und darum im Glauben als Thatsache ergriffen werden muss. Jeder Christ weiss sich damit beteiligt an dem Organismus eines Reiches, dessen Haupt und dessen Vollendung der Welt der Transcendenz angehören.

Wie sehr dies letztere sogar der Fall ist, zeigt am deutlichsten die ausführliche Schilderung der Stellung eben dieses Hauptes, Christi. Auf das einzelne darin einzugehen, wird sich erübrigen, wenn wir nur feststellen, dass des Christen Heilsstand wurzelt und sein Glaube haftet an einer Person, welche ebenso der Geschichte wie der Gegenwart, der Zeit und der Ewigkeit angehört, welche die Ziel- und Mittelstellung, die sie von Anfang an für die Welt inne hatte, durch Hingabe in den Tod neu begründet und gesichert hat. Dass schliesslich diese Abzweckung seines Todes an den Lesern schon zur Wirklichkeit geworden ist, sagt v. 21 f. Hier darf nämlich *ἀποκατήλλαξεν* nicht auf die grundlegende geschichtliche Versöhnungsthat bezogen werden, welche in dem Tode Christi sich vollzog; denn das *νυνί δέ* im Gegensatz zu *ποτέ* weist klar auf einen zeitlichen Unterschied hin, der in das Leben der Leser hineinfällt; die „Versöhnung“ liegt also hier in der Zurückführung in den Frieden mit Gott, welche der einzelne dann empfängt, wenn seine Schuld weggenommen wird. Hat dieses neue Verhältnis zu Gott sein Widerspiel an einer fremden und feindseligen Stellung gegenüber demselben, welche objektiv und subjektiv zugleich vorhanden war und sich in bösen Thaten auswirkte, so wird ganz entsprechend sein Ziel in einer religiös-sittlichen Vollendung gefunden, welche vor dem Angesichte Christi um so mehr bestehen kann, als sie sein eigenes Werk und Gabe ist (*παραστῆσαι*). Ist mithin das Leben des Christen nach seiner Grundlegung, seinem Fortgang und seiner Vollendung nicht sein eigenes Werk, sondern ein Geschenk, das er empfängt, so ist doch seinerseits unerschütterliches Beharren im Glauben und in der Hoffnung unerlässlich, welche das Evangelium darbietet.

Es heisst die eigenartige Kühnheit des Bildes, mit welchem P. in Kol. 2, 11 das grundlegende Erlebnis des Christen beschreibt, unnötigerweise verschärfen, wenn man den Begriff *περιτομὴ τοῦ Χριστοῦ* (mit E. Haupt) auf den Tod Christi bezieht, da in diesem die den Christen widerfahrene *περιτομὴ ἀχειροποίητος* begründet sei. So richtig nämlich dieser Gedanke an sich ist, so kommt es dem Apostel im vorliegenden Zusammenhang doch zunächst nicht darauf an, das, was den Christen zum Christen macht, auf seine Einzelursachen zurückzuführen, sondern vielmehr dem judaistischen Gegensatz gegenüber, welcher neben Christus

Kol. 2, 11 bis 15.

noch eine Herrschaft des Gesetzes aufrichten wollte, zu zeigen, dass dem Christen durch Christum thatsächlich alles in vollkommener Weise eigne, was im Alten Testament als *σκιὰ τῶν μελλόντων* vorhanden war. Nicht das Wie? oder Woher?, sondern das Was? des Christenstandes will zur Aussage kommen. Umfasst ferner die *περιτομή* des Christen, wie aus dem Wortlaut des Ganzen doch offenbar ist, nicht bloss die Tötung der *σάρξ*, sondern zugleich die ihr korrelate Versetzung in ein neues Leben, wie denn auch die alttestamentliche *περιτομή* als Abthun der *ἀκροβυστία* zugleich das positive Gut der Aufnahme in die Gottesgemeinde in sich schliesst, so müsste folgerichtig die *περιτομὴ τοῦ Χριστοῦ* auch nicht seinen Tod allein, sondern zugleich seine Auferstehung bezeichnen. Dass endlich *ἐν τῇ περιτομῇ τοῦ Χριστοῦ*, falls es sich auf ein Widerfahrnis des Christen bezieht, als der allgemeinere Begriff den beiden anderen (doch nur in einer Hinsicht) spezielleren *περιτομὴ ἀχειροποίητος* und *ἀπέκδυσις τοῦ σώματος τῆς σαρκός* voranstehen müsste, ist ein ganz willkürliches logisches Gesetz.*) Wenn nun Paulus die Aussage *ἐν ᾧ περιετμήθητε* dem *ἐστέ ἐν αὐτῷ πεπληρωμένοι* mit einem *καί* anreiht, so will er es also als ein Stück der dem Gläubigen in Christo gegebenen Vollkommenheit hinstellen, dass er in ihm auch eine geistige Beschneidung empfangen hat, welche die alttestamentliche für ihn entbehrlich macht und eben zum Unterschied von dieser und, weil ihr Empfang durch Christum vermittelt ist, eine *περιτομὴ τοῦ Χρ.* heisst. Inhaltlich bestimmt sie sich näher als ein Abthun des Leibes, welcher Fleischesart an sich trägt, also Organ und Anlass der Sünde und Träger der daraus entspringenden Vergänglichkeit ist. Wie dies geschah, verdeutlicht v. 12 f. Die Taufe des Christen ist es, in welcher sich an ihm ein Begraben- und Auferwecktwerden vollzieht, das Beteiligung an den analogen Vorgängen im Leben Christi ist; oder — anders ausgedrückt — aus dem Todeszustand, in welchem die Leser sich vordem befanden infolge ihrer Vergehungen und ihrer Fleischesnatur,**)

*) Dass in den Näherbestimmungen des *περιετμήθητε* der blosse Dativ und die Präposition *ἐν* wechseln, hat im Stile des P. am wenigsten etwas Auffallendes. Vgl. Blass Gramm. § 38, 1.

**) Die *σάρξ* heisst *ἀκροβυστία*, weil sie die eigentliche Ursache des Standes der Gottesferne ist, dessen Symbol die *ἀκροβυστία* — im buchstäblichen Sinne des Wortes — war.

hat Gott sie herausgeführt und in ein geistliches, dem Leben Christi analoges Leben versetzt. Dies Leben hat zwar zur Begleiterscheinung die Vergebung der Übertretungen, geht aber nicht darin auf; das *χαρισάμενος* etc. beschreibt nämlich nicht den Inhalt des *συνεζωοποίησεν*, da ja der Begriff der Lebendigmachung in diesem Sinne nicht auch auf den schuldlosen Christus angewendet werden könnte; folglich ist auch der Todeszustand des Unbekehrten nicht bloss die Schuld, sondern eine damit zugleich gegebene Erstorbenheit, bei welcher der Mensch des Lebens im eigentlichen Sinne, des Lebens in und aus Gott, bar ist. Vergebung der Schuld und Mitteilung geistlichen Lebens stehen in Korrelation. Endlich erläutert v. 14 f., wie diese speziell dem einzelnen zugewendete Liebesthat der Vergebung durch die allgemeine That der Schuldentilgung ermöglicht ist, welche in der Kreuzigung Christi vollzogen ward und dem Gesetz seine den Sünder verurteilende Macht genommen hat. Hat Gott so in Christo einen Triumph über die hinter dem Gesetz stehenden *ἀρχαὶ καὶ ἐξουσίαι* gefeiert, so erhellt — und damit kommt Paulus auf das innerste Motiv seiner Darlegung zurück —, dass es unnötig ist, noch ausser und neben Christo etwas bei diesen Mächten zu suchen (vgl. 2, 10).

Der Glaube, welcher die Voraussetzung oder wenigstens das Mittel des in diesem Abschnitt geschilderten Erlebnisses ist, hat Grund und Inhalt an der in der Auferweckung Christi bekundeten Energie Gottes, ist also nicht minder geschichtlich orientiert, wie jenes Widerfahrnis selbst ohne die bestimmte Person Christi und zwar des Gestorbenen und Auferweckten undenkbar wäre. Wenn andrerseits Paulus dem Christen eine bereits geschehene *ἀπέκδυσις τοῦ σώματος τῆς σαρκός* zuschreibt, während er doch noch unter dem Gesetz der Vergänglichkeit steht und mit der Sünde zu kämpfen hat, so erhellt, dass er von dem empirischen und realen Zustand des Christen ein ideales und prinzipielles Sein desselben unterscheidet, welches ihm in Wahrheit eignet, ohne doch schon allseitige und vollendete Wirklichkeit zu sein.

## B. Biblisch-theologische Zusammenfassung.

### 1. Der Inhalt der Heilserfahrung.

Enger als bei irgend einem anderen unter den ersten Verkündigern des Evangeliums ist bei Paulus das Allgemein-Christliche und das Apostolisch-Berufliche mit einander verknüpft. Die eigenartigen Verhältnisse, unter denen sich seine Arbeit vollzog, bringen es sogar mit sich, dass in seinen Selbstzeugnissen das letztere vielfach in den Vordergrund tritt; sein christliches Heilsbewusstsein gipfelt in seinem apostolischen Berufsbewusstsein (vgl. 1 Kor. 15, 9f.). Die Darstellung seiner Zeugnisse über Heilserfahrungen darf darum an dem nicht vorübergehen, was er innerhalb der Sphäre seines beruflichen Wirkens erlebt hat.

#### a) Im beruflichen Wirken des Apostels.

Nicht freie Wahl oder selbstgewonnene Begeisterung, sondern eine Kundgebung des göttlichen Willens an ihn (1 und 2 Kor. 1, 1; Eph. 1, 1) hat Paulus zum Apostel gemacht. Seine ganze Stellung und Thätigkeit wurzelt ihm also in einem Erlebnis, durch welches Gottes Gnade, d. h. sein freies weises Liebeswalten ihn ihren Dienst berief (Gal. 1, 15). Wenn er sich infolge davon einen berufenen Apostel Jesu Christi oder Diener Gottes zu nennen pflegt (Gal. 1, 1 und par.), so erhellt, dass ihm jenes Erlebnis als ein solches bewusst war, wobei Gott und Christus selbst und persönlich zu ihm in Beziehung traten. Ja so unmittelbar geschah dies, dass sogar jede anderweitige, also menschliche Vermittlung dabei ausgeschlossen war. Die Beziehung, welche in 1 Kor. 9, 1 zwischen den beiden Fragen „*οὐκ εἰμὶ ἀπόστολος*;“ und „*οὐχὶ Ἰησοῦν τὸν κύριον ἡμῶν ἑόρακα*;“ obwaltet, vor allem aber die freudige Bewegung, welche den Apostel an die ihm gewordene Erscheinung Christi nicht

denken lässt, ohne dass er zugleich Gottes Gnade preist, die ihn zum Apostel berufen hat (1 Kor. 15, 8—10), beides lässt erkennen, dass jenes Erlebnis darin bestand, dass er den auferstandenen Jesum in seiner Herrscherstellung gesehen hat. Es deckt sich also mit dem, was die Apostelgeschichte über das Ereignis vor Damaskus berichtet.

Nur willkürliche Umdeutung vermag dieses Ereignis aus einem objektiv-realen in einen visionär-psychologischen Vorgang zu verwandeln, der sich nur innerhalb der Bewusstseinsgrenzen Pauli vollzogen hätte. Eine thatsächliche Begegnung mit dem überirdischen Christus erlebt zu haben, war sich Paulus bewusst. Es wäre aber ebenso fehlerhaft, wollte man sich den Vorgang als rein äusserlichen ohne begleitende Innenwirkungen denken. Als den wesentlichen Inhalt desselben bezeichnet Paulus ja dies, dass Gott seinen Sohn in ihm offenbarte (Gal. 1, 16).*) Der Christus, der ihm entgegentrat, ward ihm also dabei innerlich als der Sohn Gottes kund und gewiss; nicht ein nur äusserliches Wissen um ihn, sondern ein inneres persönliches Verhältnis zu ihm war die Frucht jenes Erlebnisses. So sehr aber hat Paulus dies als wirkliche und rein göttliche Einwirkung empfunden, dass er anderwärts Gott selbst das Licht nennen kann, das in seinem Herzen aufleuchtete, ihm eine Erkenntnis davon schenkte, wie Christus in seiner (geschichtlich = übergeschichtlichen) persönlichen Erscheinung der Träger der Gottesherrlichkeit sei, und so ihn zum apostolischen Wirken befähigte; noch unmittelbarer, als einst die Schöpfungswelt das natürliche Licht, empfing sein Herz dies geistliche Licht, durch das es in ihm Tag ward, von Gott (2 Kor. 4, 6). Die frische Kühnheit des Ausdrucks lässt es hier besonders deutlich empfinden, dass der göttliche Ursprung dieser Erleuchtung ihm nicht erst durch Reflexion, sondern unmittelbar gewiss war.

Amtsaufgabe des Apostels ist Verkündigung des Evangeliums. Es entspricht dem bisher Dargelegten völlig, wenn Paulus von der Gewissheit beseelt ist, dass dies von ihm gepredigte Wort

*) Die Übersetzung von *ἐν ἐμοί* = an mir (so zuletzt wieder Lipsius, Handkommentar) lässt hier den Apostel nicht als den eigentlichen Empfänger der Offenbarung, sondern als den Träger derselben für andere erscheinen, mischt also einen mit dem Zusammenhang unvereinbaren Gedanken ein.

ihm durch göttliche Offenbarung anvertraut ward (Gal. 1, 12; 1 Thess. 2, 4), also nicht Erbe aus geschichtlicher Überlieferung oder Ergebnis seines natürlichen Denkens und seiner natürlichen Erfahrung, sondern Gottes Wort, gottgeschenkte und darum unveränderliche und unfehlbare Wahrheit ist (1 Thess. 2, 13; Gal. 1, 7ff.). Ja der Empfang dieses Evangeliums machte ihn zugleich des objektiven und autoritativen Charakters desselben so gewiss, dass es für ihn selbst zu einer von seiner subjektiven Stellung unabhängigen Norm ward, vor der sich unter allen Umständen zu beugen er sich verpflichtet weiss (Gal. 1, 7). Seinem Inhalt nach ist es nicht blosse historische Thatsachenpredigt, sondern eine solche gottgeschenkte Deutung und Wertung derselben, dass die Predigt von dem gekreuzigten Christus zum Worte von der Versöhnung wird, von dem Paulus bezeugen kann, dass Gott es ihm ins Herz gegeben hat (2 Kor. 5, 19). Nicht als ob ihm dabei die Verkündigung, die seines Amtes ist, mechanisch aufgelastet würde, so dass er zum blossen Mundstück einer ihm fremden Wahrheit erniedrigt wäre; vielmehr führt ihn Gott unter organischer Mitarbeit seiner selbst in fortgehender Entwickelung immer tiefer ein in eine Erkenntnis seiner Heilswirksamkeit nach ihrem Verlauf, ihren Motiven und Zielen, welche geradezu zum gottgegebenen Einblick in die Tiefen der Gottheit, ja zum Anteil an dem Selbstbewusstsein Gottes um sein Heilswerk wird und seine apostolische Predigt nach Form und Inhalt bedingt (1 Kor. 2, 4ff.). Es ist wie eine Zusammenfassung aller dieser Momente an dem von ihm Erlebten, wenn Paulus einmal von dem Christus spricht, der in ihm redet (2 Kor. 13, 3), oder sich im Besitz des Sinnes Christi weiss, so dass, wer ihn meistern wollte, zugleich diesen meistern würde (1 Kor. 2, 16).*) Den göttlichen Ursprung seines Evangeliums, der ihm von der grundlegenden Offenbarung her gewiss war, erfuhr so Paulus immer aufs neue.

Ausdrücklich bezeugt übrigens Paulus, dass die Gnadenkundgebung Gottes, die ihn zum Apostel berief und befähigte, ihm das spezielle Gebiet der Heidenmission zugewiesen hat (Röm. 1, 5; 15, 16; Gal. 2, 7). Mochten die thatsächlichen Erfolge, die ihm auf diesem Gebiete gelangen, für ihn und andere

*) Vgl. zu dieser Stelle: Gloël, Der heil. Geist etc. S. 294.

ein Siegel dafür sein (Gal. 2, 8), der Grund dieser Gewissheit lag doch nicht darin, sondern auch ohne jene wusste er sich mit dem Evangelium unter den Heiden betraut (Gal. 2, 7). Noch viel weniger darf man dann aber, wie z. B. Weizsäcker*) thut, die heidenmissionarische Thätigkeit des Apostels auf Wurzeln zurückführen, die in den vorchristlichen Gedankengängen desselben gelegen wären, so dass er sie auf Grund davon auf psychologischem Wege als eine Notwendigkeit für sich erschlossen oder wenigstens instinktiv empfunden hätte. Auch hier ist es ein ihm auf objektiv-realem Wege kundgewordener Wille Gottes, durch den er sich gebunden weiss.

Auch die Ausübung dieses apostolischen Berufs der Wortverkündigung unter den Heiden ist von steten Erlebnissen göttlicher Gnade begleitet. Er erfährt sie darin, dass sie ihn von Gefahren errettet oder Hindernisse wegräumt, die sich seinem Wirken in den Weg stellen, oder ihm Gelegenheit zur Predigt des Evangeliums gewährt (vgl. Röm. 1, 10; 1 Kor. 16, 7; 2 Kor. 3, 16; 7, 6; 1 Thess. 3, 11; Kol. 4, 3); spezielle göttliche Offenbarung veranlasst ihn (Gal. 2, 2) zur Reise nach Jerusalem. Auf mannigfaltige Weise darf es also der Apostel erleben, wie eine höhere Macht der Liebe seine äusseren Lebensumstände und Lebenswege ordnet und beherrscht. Sie beschränkt sich aber nicht darauf. Zeichen und Wunder darf er verrichten, an denen es sich ihm bewährt, dass Christus mit ihm ist (Röm. 15, 18; 2 Kor. 12, 12); Ekstasen, Gesichte und Offenbarungen geben ihm bedeutsame Weisungen für sein persönliches und berufliches Leben (2 Kor. 12, 1 ff.). Gott öffnet ihm den Mund, dass er in Freudigkeit das Evangelium verkündigen kann (Eph. 6, 19; 1 Thess. 1, 5). Machtvoll wirkt seine Rede auf Herz und Gewissen der Hörer, nicht vermöge der natürlichen Fähigkeiten, die er besitzt, sondern vermöge des Geistes und der Kraft, die ihm von Gott zuströmen (2 Kor. 4, 2; 13, 3; 1 Kor. 2, 4 f.). Dadurch hilft ihm Gott zu Triumphen, welche dem Apostel zu tröstlicher Ermunterung gereichen (2 Kor. 1, 4; 2, 14).

So ruht denn Pauli gesamte Wirksamkeit auf einer grossen Barmherzigkeitsthat Gottes, wodurch

*) Apost. Zeitalter. 2. Aufl. S. 76.

Gott ihn zu seinem Dienste tüchtig gemacht hat, und seine ganze Arbeit ist getragen von einer Gnade, die sich ihm in äusseren und inneren Erlebnissen fortgesetzt kundgibt (1 Kor. 7, 25; 2 Kor. 4, 1; 3, 5; Röm. 15, 15; 1 Tim. 1, 13. 16; 1 Kor. 15, 10). So individuell und eigentümlich das aber bei ihm auch geartet sein mag nach dem besonderen Gang seiner Entwickelung, so zeigt doch schon die Wahl des Pluralis an vielen dieser Stellen,*) mehr noch aber die völlige Gleichordnung, welche er zwischen sich und anderen Boten des Evangeliums vollzieht (1 Kor. 3, 5 ff; 15, 5 ff.), dass seine Meinung nicht die ist, als wäre ihm etwas Sonderliches und prinzipiell Verschiedenes vor diesen widerfahren. Es sind für alle die gleichen Mächte, deren Segensgaben im beruflichen Wirken erfahren werden. In letzter Linie ist es nämlich immer Gott und Christus, auf welche diese Gnadenerfahrung im Amte zurückgeht; vermittelt aber wird sie in ihren Einzelepisoden wie in ihrem Gesamtumfang durch den Geist. Aus dem Geiste z. B. leiten sich die Ratschläge Pauli über die Verehelichung von Jungfrauen ab (1 Kor. 7, 40); er erlebt also den Geist als die Weisheitsmacht, welche ihn zur richtigen Beurteilung christlich-sittlicher Lebensfragen befähigt. Geistgeschenkt ist aber überhaupt das in der Predigt zu Tage tretende Verständnis des göttlichen Heilsratschlusses (Eph. 3, 5), ja selbst die Form, in welcher es dargestellt wird (1 Kor. 2, 13). Im Geistesbesitze liegt darum schliesslich der letzte Grund aller Erfolge des Apostels (Röm. 15, 19); die Tüchtigkeit zu seinem Amte ist ein Geschenk Gottes und entspringt daraus, dass dieser ihm den Geist gegeben hat (2 Kor. 3, 5; 1, 21). Ja, der Glaube selbst, der ihn zum Reden treibt, ist vom Geiste in ihm gewirkt (2 Kor. 4, 13). Damit ist aber schon ausgesprochen, dass Paulus sich nicht bloss für den Bereich seines beruflichen Wirkens, sondern zugleich in seinem persönlichen Glaubensleben von göttlicher Geistesmacht beherrscht und getragen weiss.

*) Vgl. dazu Blass, Grammatik des Neut. Griechisch. S. 162.

### b) Im persönlichen Glaubensleben des Christen.

Auch in das persönliche Glaubensleben hinein erstreckt sich die individuell-besondere Art, die der Entwickelung des Apostels eigen ist. Man darf sich aber doch nur daran erinnern, wie Paulus z. B. in Röm. 7, 13—25 vgl. mit Röm. 8, 2 (dort das ἐμοί, hier das σέ) seine Erlebnisse als Typus der gemeinchristlichen Erfahrung verwendet, so wird man urteilen dürfen, dass in dem Entwickelungsgang Pauli die originalen Züge christlicher Heilserfahrung vielleicht stärker und klarer als bei anderen hervortreten, dass er aber dabei sich prinzipiell auf gleichen Wegen zu Christo geführt sah, wie die übrigen Christen, mit denen er sich ja kraft gleicher Erlebnisse brüderlich verbunden wusste. Es ist darum kein Grund vorhanden, die individuell-paulinische von der allgemein-christlichen Heilserfahrung zu trennen. In den Aussagen über diese aber lassen sich verschiedene Linien unterscheiden, sofern man einerseits auf die Faktoren blickt, welche das hervorrufen, was unter den Begriff der Heilserfahrung fällt, andrerseits aber auf die Eigenart der dadurch hervorgerufenen einmaligen oder fortgesetzten inneren Erlebnisse.

#### 1. Die Erfahrung der Lebenskraft des Wortes.

Mit dem beruflichen Wirken des Apostels wurzelt auch sein persönliches Glaubensleben in dem Erlebnis vor Damaskus. Der Gekreuzigte hatte sich ihm dabei als der Auferstandene und Herr kund gegeben. Aber als unentbehrlich für die Entstehung des Glaubens erscheint ihm ein derartiges Erlebnis nicht. Jene Erscheinung war ja nur die — in besonderer Abzweckung auf das Apostolat Pauli — geschehene sichtbare Darbietung dessen, was sonst den Inhalt des gepredigten Wortes ausmachte. Dieses aber trat gemeinhin an die Stelle jenes verbum visibile. Die Erfahrung der Machtwirkung dieses Wortes bildet die allgemeinsten Umrisse christlicher Heilserfahrung.

Nicht als ein äusseres Gesetz nämlich, sei es für sein Wollen

oder für sein Denken, tritt es dem Menschen entgegen, sondern es erfasst ihn innerlich in Herz und Gemüt. So schliesst z. B. das Evangelium sittliche Forderungen ein; aber während der Mensch sie äusserlich vernimmt, erfährt er, wie eine höhere Macht sie ihm im Herzen als sittliche Wahrheiten vergewissert und ihn treibt, ihnen zuzustimmen (1 Thess. 4, 8; vgl. z. d. St. S. 49 f.). In letzter Linie ist es geradezu Gott, der sich als Urheber jener Forderungen dem Menschen kundgibt (ib. 4, 9). Nicht bloss nach dieser Seite hin ist aber das Evangelium Wahrheit, sondern es ist dies als Verkündigung eines überweltlichen Thatbestandes überhaupt. Als solches beansprucht es seine gläubige Liebe (2 Thess. 2, 10 f.); er kann sich derselben zwar verschliessen; wenn er sich ihr aber erschliesst, so wird er sich ihrer als einer nicht selbständig gewirkten, sondern empfangenen Gabe (ἐδέξαντο) bewusst werden; durch höhere Wirkung also, das erlebt der Christ an sich selbst, wird ihm die Liebe zur evangelischen Wahrheit eingepflanzt. So gibt es denn auch eine βεβαίωσις des Evangeliums im Herzen des Menschen (1 Kor. 1, 5), bei welcher er sich — wenigstens unter gewissen Gesichtspunkten — passiv verhält, während das Wort Gottes ihm gewiss und zur festen Grundlage seines inneren Lebens, zum bleibenden Eigentum wird. Dieses Wort ist nicht bloss Licht, indem es dem Menschen sonst verborgene Wahrheiten enthüllt (1 Thess. 5, 4—10), sondern mehr als das, lebendige Energie, welche den Menschen an der Innenseite seines Wesens erfasst und beherrscht (1 Thess. 2, 13). Geist und Kraft treten in seiner Verkündigung an den Menschen heran, springen vom Prediger auf den Zuhörer über und ergreifen von ihm Besitz (1 Kor. 2, 4; 1 Thess. 1, 5; Röm. 15, 18 f.).*) Die Art, in welcher das Wort wirkt, ist also nicht äussere, dialektische Überredung, sondern innere Überführung und Überwindung; es erzeugt ein Neues in dem Hörer

*) Karl, W., Beiträge zum Verständnis der soteriologischen Erfahrungen und Spekulationen des Ap. P. (Strassburg, 1896) S. 34 erklärt dies von kurzer Hand als ekstatisch wirkende Predigt eines ekstatisch erregten Predigers, so dass also der Glaube auf dem Wege der Ekstase zu stande käme. Das widerspricht aber ganz der Thatsache, dass P. die Ekstase in seinem eigenen, wie in dem Leben der Gemeinde nicht als den normalen, sondern als den Ausnahmezustand ansieht. 2 Kor. 12, 1 ff.; 1 Kor. 12 u. 14.

(1 Kor. 4, 15), den Glauben (Röm. 10, 17), der darum geradezu als von Gott durch das Wort hervorgerufen betrachtet wird, auch wenn Menschen zu seiner Entstehung Dienste geleistet haben (1 Kor. 2, 4f.; 3, 5f.; Eph. 3, 14—19). Der Prozess, der sich dabei im inneren Leben vollzieht, ist dem organischen Leben der Pflanze vergleichbar; denn er besteht darin, dass das Evangelium fruchtschaffende und wachstümliche Macht entfaltet (Kol. 1, 6); das Wort ist also lebendiger Same.

So liegt es denn im Umkreis der persönlichen Heilserfahrung des Christen, dass er es erlebt, wie das Wort der Wahrheit, dessen Mittelpunkt Christus ist, ihn innerlich ergreift, sich als göttliche Autorität ihm bekundet und als Lebensmacht an ihm ausweist, indem es ihn zum Glauben führt; der Willensentschluss und die Zuversicht, womit er das Heil und den Heiland ergreift, ist eine Wirkung der von ihm erfahrenen Lebenskraft des Wortes.

## 2. Die Einwirkung des heiligen Geistes.

Das Wort, dessen Lebenskraft der Christ an sich erfährt, ist die vom Geiste gewirkte Verkündigung des Evangeliums (vgl. S. 142). Mithin entfernt sich Paulus gar nicht eigentlich von der bisher beschriebenen Linie christlicher Heilserfahrung, wenn er in seinem und seiner Leser Namen von erlebter Einwirkung heiligen Geistes Zeugnis gibt, welche nicht neben jener Wirkung des Wortes hergeht, sondern in ihr sich vollzieht (1 Kor. 2, 4). Gerade indem der Christ diesen Geist durch das Wort auf sich wirken fühlt, kann und soll er sich des göttlichen Ursprungs des Wortes gewiss werden (1 Kor. 2, 5). Ihren Höhepunkt aber oder ihre volle Realität findet diese Erfahrung darin, dass es zu einer solchen Durchdringung des Menschen mit dem Geist Gottes kommt, deren reine und volle Innerlichkeit beides wahr sein lässt, dass der Gläubige im Geiste und dass der Geist in ihm ist (Röm. 8, 9 u. ö.).

Fragt man nach der Art und Weise, wie solches Erlebnis sich vollzieht, so ergibt sich als schlichteste Antwort die, dass Gott dem Menschen auf seinen Glauben an das Evangelium und die damit gegebene Aufnahme in den Kindesstand hin den Geist

in das Herz schickt (Gal. 4, 6). Das Hören des Evangeliums und der Glaube an dasselbe sind die Voraussetzungen, von denen aus sich die Versiegelung mit dem heiligen Geiste vollzieht (Eph. 1, 13). Dass dem Glauben an das Evangelium der Geistesempfang folgte, konnte für die Galater eine Bürgschaft dafür sein, dass im Evangelium der allein rechte Heilsweg gegeben sei (Gal. 3, 5; vgl. 3, 14). Zur christlichen Erfahrung gehört mithin das Bewusstsein von einem von vorhergehendem Glauben abhängigen Empfang heiligen Geistes, welcher zunächst als ein einmaliger und grundlegender geschehen ist, ohne dass doch dadurch eine immerfort gegenwärtige, also stets sich erneuernde Darreichung desselben ausgeschlossen wäre (vgl. *ἐλάβετε* und *ἐπιχορηγῶν* in Gal. 3, 5).

Ein scheinbarer Widerspruch zu dieser Beschreibung christlicher Erfahrung liegt nun aber da vor, wo der Glaube nicht als Voraussetzung, sondern als Folge der Geisteserfahrung dargestellt wird und der Geist mithin als das das gesamte Christenleben bedingende Prinzip erscheint. Dass dies dem Paulus nicht so fern liege, wie man manchmal angenommen hat, könnte schon aus dem früher dargelegten Verhältnis zwischen Geist und Wort und aus der Bedeutung erhellen, welche der Apostel dem Wort für das Christenleben überhaupt beilegt. Es wird aber von ihm auch ausdrücklich gesagt. So gewiss z. B. da, wo der Geist Gottes in einem Menschen ist, alles wider Christum Gerichtete, jede Lästerung des Herrn ausgeschlossen ist, so gewiss sind auch die einfachsten Äusserungen des Glaubens, wenn anders sie wirkliche Glaubensäusserungen sind, ohne ihn undenkbar (1 Kor. 12, 3). Der Anfang, den die Galater machten, als sie begannen, sich bloss auf die im Glauben zu ergreifende Gnade zu stützen, wird ausdrücklich als durch den Geist geschehen bezeichnet. All der Glaube, die Liebe und die Hoffnung, woran der Christenstand seine fundamentalen Lebensregungen besitzt (1 Kor. 13, 13; 1 Thess. 1, 3), sind durch den Geist vermittelt (Gal. 5, 5 f.). Indem Gott den Geist darreicht, wirkt er die Kräfte im Menschen, aus deren Spiel seine ganze christliche Lebensbethätigung erwächst (Gal. 3, 5). Der Christ erfährt also doch den Geist nicht bloss als Prinzip einer dem Glauben folgenden Lebenserneuerung im engeren, sittlichen Sinne,

sondern als die seinen Heilsstand überhaupt begründende, ihn zum Glauben führende Macht.

Wie löst sich nun jener vorhin angedeutete Widerspruch in der Beschreibung der christlichen Erfahrung? Nicht dadurch, dass man die eine, letzterwähnte Seite desselben übersieht oder bestreitet.*) Streng genommen aber auch nicht einmal dadurch, dass man etwa eine dynamische Einwirkung des Geistes „aus der Ferne" als das Allgemeinere und Anfängliche von seiner Einwohnung als dem Besondern unterscheidet. Denn der Geist ist seinem Wesen nach immer innerlich wirkende Kraft. Wenn vielmehr Paulus einerseits den Geist als den Urheber auch der schlichtesten Glaubensfunktion im Menschen bezeichnet, und wenn ihm anderseits der Glaube unerlässliche Voraussetzung für den Geistesempfang ist, so kann die Lösung nur darin liegen, dass Geist und Glaube einander durchweg korrelat sind. Der Punkt, wo sich beide begegnen, ist das Wort. In der Darbietung des Wortes erfasst der Geist den Menschen, ohne dass dieser freilich jener Einwirkung widerstandslos preisgegeben wäre; wenn er sich ihr nicht eröffnet, so bleibt er eben der ψυχικός, der er von Anfang an war (1 Kor. 2, 14). Nimmt er aber das Wort hin und wird er so gläubig, so ist er sich doch zugleich bewusst, dass auch die leiseste Regung dieses Entgegenkommens bei ihm nicht freie Aktion, sondern Reaktion auf Grund einer an ihm und in ihm geschehenen Aktion ist, deren Triebkraft der Geist Gottes war. In dem Masse, als er sich dessen Einwirkung öffnet, schreitet er im Glauben vor, und eben in dem Masse wieder, in welchem dies geschieht, verstärkt sich an und in ihm

*) Das thut eigentlich Weiss (Bibl. Theol.), wenn er durchweg den Glauben nur als die Bedingung für den Geistesempfang darstellt. Er thut das freilich in dem berechtigten Interesse, die Rechtfertigung als reine Gnadensache zu behaupten und also auch den leisesten Anschein zu vermeiden, als ob sie irgendwie von dem im Glauben wenn auch nur keimhaft gesetzten neuen Leben abhängig sei. Allein wenn er deshalb den Glauben und das neue Leben so voneinander trennt, dass letzteres bloss eine zweite Gnadengabe Gottes nach dem rechtfertigenden Glauben wird und der Glaube also ohne den Geist zu stande kommt, welcher das Prinzip des neuen Lebens ist, so läuft er Gefahr, die einheitliche Wurzel des Christenlebens zu verlieren und zugleich den Glauben bei allem darin liegenden Verzicht auf menschliche Leistung doch als rein menschliche That darzustellen.

die Potenz des Geistes. Immer aber bleibt dabei die Gabe Gottes für ihn das grundlegende, seine eigene Spontaneität erst erzeugende und zwar so sehr und so gewiss, dass Paulus diese ganze innere Geschichte unter den Begriff des παθεῖν bringen kann (Gal. 3, 4). Zur Wirklichkeit des Christenlebens kommt es also durch eine sich stetig erweiternde und vertiefende Machtübung des Geistes über das menschliche Herz. Ist diese soweit gestiegen, dass sie die ihr entgegenstehenden Potenzen überwiegt, und auf solche Weise der Glaube entstanden, so hat sich auch schon die Verbindung des Geistes mit dem Menschen in solcher Weise realisiert, dass jener sich von nun an aus der Sphäre der allgemeinen, glaubenerzeugenden Thätigkeit zur Entfaltung der in ihm vorhandenen Fülle nach ihren Besonderheiten, z. B. hinsichtlich der Vergewisserung des Heils- und Kindschaftsstandes erhebt.

Der Empfang und Besitz solches Geistes ist es, was den Christen zum Christen macht. Ohne ihn wäre er ja überhaupt nicht Christi (Röm. 8, 9); an ihm hat er das Merkmal, welches ihm seine eigenartige und selbständige Stellung inmitten der ganzen Schöpfungswelt sichert (Röm. 8, 23). Die Christen können deshalb schlechthin als πνευματικοί bezeichnet werden (Gal. 6, 1; 1 Kor. 3, 1 vgl. 2 Kor. 1, 21; Eph. 1, 3; 4, 30); man muss und darf bei ihnen das Bewusstsein voraussetzen, dass ihr Leib nicht Wohnsitz nur einer natürlich-menschlichen ψυχή, sondern gottgeschenkten Geistes ist. Dies ist also nicht bloss grundlegende, sondern allgemeine, für wirkliches Christsein unentbehrliche Heilserfahrung, dass der Mensch sich von einer nicht aus ihm oder der Welt stammenden Geistesmacht erfasst und beseelt weiss, in welcher sein ganzer Heilsstand wurzelt, welche durch das Wort den Glauben in ihm weckt, so aber zugleich zu der sein ganzes Gesinnungsleben und Verhalten erzeugenden Kraft und regelnden Norm wird oder ward (Röm. 8, 1 ff.).

Man darf nämlich diese Erfahrung nun nicht etwa auf eine gottgewirkte Anregung oder Steigerung oder auch Reinigung der dem natürlichen Menschen schon innewohnenden religiös-sittlichen Regungen oder, wie etwa Beyschlag will, auf eine Umkehr des Machtverhältnisses zwischen den schon im natürlichen Menschen vorhandenen Potenzen der σάρξ und des πνεῦμα redu-

zieren. Nicht als ob es überhaupt zwischen dem natürlichen und dem geistlichen Menschen keine Anknüpfungspunkte gäbe. Trotzdem besteht aber für Paulus zwischen diesem und jenem ein prinzipieller Unterschied. Demgemäss schliesst auch die eben geschilderte grundlegende Heilserfahrung den Empfang eines schlechthin Neuen ein. Dies wird besonders deutlich zunächst da, wo der Apostel das menschliche Subjekt und den ihm innewohnenden heiligen Geist voneinander scheidet, indem er diesem ein so eigenartiges und selbständiges Leben im Menschen zuerkennt, dass es sich mit dem Leben des Subjekts keineswegs deckt. So weiss er etwas davon zu sagen, wie der in uns wohnende Geist als selbständiger Zeuge neben des Menschen eigener gläubiger Persönlichkeit auftritt und die Kindschaft bei Gott, die dieser im Glauben gewiss ist, auch seinerseits ihr verbürgt (Röm. 8, 16), ähnlich wie in dem Gewissen des Menschen, auch des natürlichen, sich eine ihm innewohnende und doch ihm fremde, selbständige Autorität sich kundgibt (vgl. das *συνμαρτυρούσης* in Röm. 9, 1 und 2, 15). Ja, er weiss etwas von der schmerzlichen Unvollkommenheit, welche unser eigenes Geistleben z. B. im Gebete nicht zum reinen und ausreichenden Gefäss oder zum genügenden Organ für das Handeln des Geistes werden lässt und so den Geist nötigt, zwar in uns, aber doch gleichsam isoliert von uns mit unaussprechlichen Seufzern zu Gott zu rufen (Röm. 8, 26).*) So gibt es also für den Christen gerade in den feinsten und höchsten Äusserungen und Regungen seines geistlichen Lebens noch eine Differenz oder Disparität zwischen ihm und dem Geiste, eine Thatsache, die undenkbar wäre, wenn es sich bei dem Empfang des Geistes nicht um ein objektiv Neues, Andres, von oben Stammendes, Göttliches handelte.

Die Neuheit dieses inneren Besitzes erhellt aber ebenso aus den Einzelwirkungen, die aus ihm fliessen. Vor allem nämlich

---

*) Wenn Beyschlag, Neut. Th. II, S. 205 Anm. gegen die oben behauptete Unterscheidung bemerkt, dass dieselbe auf dem Fehler beruhe, die wechselnden Vorstellungsformen des Apostels in ebensoviele angeblich von ihm unterschiedene Realitäten erstarren zu lassen, so trifft das auf die oben citierten Stellen doch sicherlich nicht zu, da es sich hier recht eigentlich um Aussagen über innere Thatbestände handelt, die als blosse Vorstellungsformen zu behandeln völlig willkürlich ist.

erfährt der Mensch den Geist als die Kraft, welche sich in ihm der Sünde entgegensetzt. Als Christ nämlich sieht sich der Mensch zwischen zwei einander in ihrem Wesen und Zielen völlig entgegengesetzte Mächte so hineingestellt, dass er das Kampfobjekt und die Siegesbeute für sie bildet (Gal. 5, 17). Der Christ erlebt also dabei einen Widerspruch gegensätzlicher Potenzen in sich, von denen ihm die eine als seine angeborene, aus dem natürlich-sinnlichen Wesen entspringende Sündhaftigkeit, die andere aber als göttliche Geistesmacht bewusst ist, und von welchen jede ihn an der Ausübung derjenigen Willensregungen zu hindern sucht, die ihrer eignen Art entgegen sind. Kommt es dabei vielleicht auch bei dem Christen zu einem ähnlichen Bewusstsein inneren Zwiespalts, wie es — unter gewissen Voraussetzungen — seinen vorchristlichen Stand charakterisierte (Röm. 7, 15 ff.), so ist das Neue jetzt doch dies, dass von einer Notwendigkeit des Sündigens keine Rede mehr sein kann; denn der Geist hat ihn von dieser ihn vordem beherrschenden Ordnung befreit (Röm. 8, 2). Es kommt also dem Christen bei dem von ihm erlebten Kampfe zum Bewusstsein, dass er nicht mehr zu sündigen braucht, also eine vorher ihm unbekannte Quelle der Freiheit und der Kraft in sich trägt. Anderseits aber liegt in dieser Freiheit keineswegs das Gefühl, thun und lassen zu können, was ihm beliebt. Vielmehr erfährt er gerade umgekehrt den Geist als die Norm, die sein sittliches Leben beherrscht, als die Triebkraft, die ihn an sich bindet und nach ihrem Willen leitet (Gal. 5, 17; vgl. Röm. 6, 16 ff.; 8, 15). Auch dies wieder darf endlich nicht so gefasst werden, als ob der eigene Wille des Menschen dabei ausser Aktion gesetzt wäre; vielmehr hängt es von ihm selbst ab, wie weit er dem Fleische widersteht und im Geiste wandelt (vgl. die Ermahnung in Gal. 5, 16). Es kann daher Bereiche oder Zeiten im Leben des Christen geben, wo die Macht des Geistes zurückgedrängt und also auch die Erfahrung seiner Macht gemindert ist, Zeiten der Dürre, der inneren Armut und der äusseren Unfruchtbarkeit. Nicht so darf also die Heilserfahrung, die der Mensch vom Geiste macht, gedacht werden, als ob dieser eine Art Omnipotenz in dem ganzen Umkreis seines Lebens besässe. Vielmehr handelt es sich um ein stetes Werden und Fortschreiten,

wobei der Mensch wachsende Kraftwirkung des Geistes in sich erlebt.

In mannigfaltiger Weise vollzieht sich dieser zunächst auf das sittliche Leben bezogene Fortschritt. Seine Stützpunkte hat er ebensowohl am Gewissen wie an der apostolischen Predigt. Jenes, das sittliche Organ schon des natürlichen Menschen, wird vom Geiste beseelt; er ist die Autorität, die das Gewissenszeugnis leitet und bekräftigt (Röm. 9, 1) und es so für das neue Leben des Menschen erst recht lebendig und fruchtbar macht. Das Wort anderseits wird mit seinen sittlichen Forderungen vom Geiste innerlich bejaht; er gibt die Kraft, sie zu erfüllen (1 Thess. 4, 8). Nicht also in jenen Stützpunkten, sondern immer doch in dem durch sie und auf sie wirkenden Geist muss die Triebkraft des christlich-sittlichen Lebens gesucht werden. Er befähigt als solche den Menschen, die einzelnen Handlungsweisen des der Sünde zum Organ dienenden Leibes zu ertöten, und erzeugt anderseits die ganze Fülle der Tugenden, welche in dem gesetzesfreien Christen sich doch als die aus dem Innern geborne Gesetzeserfüllung darstellen (Gal. 5, 22; 2 Tim. 1, 7). Mit freudiger Bewegung darf es so der Christ an sich erleben, dass er der Gesetzesforderung nun thatsächlich entspricht, die vordem als ein unerreichbares Ideal über ihm geschwebt hatte (Röm. 8, 4), ja dass die sittliche Lebensform, die er in seinem Herrn Jesu Christo verwirklicht weiss, in seinem Leben als Norm herrscht und sich darin reproduziert (Röm. 8, 2). Ist dies vielleicht der höchste Ausdruck der nach dieser Richtung hin verlaufenden Erfahrung von der Einwirkung des Geistes, so ist es ihr kürzester, wenn gesagt wird, dass der Geist den Menschen zu heiligem Leben befähigt und erhebt (2 Thess. 2, 13).

Wie aber in den Bereich des sittlichen Lebens hinein, so macht sich der Geistesbesitz auch in dem Erkenntnis- und Gefühlsleben des Christen geltend. Der Geist ist es, der als Kraft der Weisheit und Offenbarung den Menschen einerseits zur richtigen Beurteilung der Dinge und zu dem entsprechenden Verhalten befähigt, anderseits ihm Einblicke in sonst verborgenes, nämlich in den unermesslich grossen Reichtum des göttlichen Heilsratschlusses gewährt (Eph. 1, 17); ja durch Wirkung des Geistes kommt der Mensch zwar nicht ohne menschliche Ver-

mittlung, aber doch kraft übernatürlicher Gabe Gottes in einen wachsenden Besitz religiöser Erkenntnis hinein, die ihm die inneren Zusammenhänge der Dinge erschliesst und sich ihm geradezu als Anteilnahme an göttlicher Weisheit ausweist, Zeitliches und Ewiges, Geschichtliches und Übergeschichtliches, Subjektives und Transsubjektives umfassend. Während ferner der ausser- und vorchristliche Zustand sich durch innere Furcht vor Gott kennzeichnet (Röm. 8, 15), gibt sich der Geist, welchen der Christ besitzt, als Geist der Freude und des Friedens kund (Röm. 14, 17; 15, 13; Gal. 5, 22). Er vergewissert ja den Menschen darüber, dass er bei Gott in Gnaden ist, indem er ihm Mut und Freudigkeit gibt, sich zu Gott in das innigste Verhältnis zu setzen und ihn als Vater anzurufen; er macht ihn also seines Kindesstandes unmittelbar gewiss und froh (Gal. 4, 6; Röm. 8, 16 f.). Nicht minder erlebt der Christ die Wirkung des Geistes und damit Gottes selbst in der Hoffnungskräftigkeit, durch die er aller gegenwärtigen Unvollkommenheit die fröhliche Gewissheit künftiger Vollendung entgegenzusetzen vermag (Röm. 15, 13). Ja wenn der Christ es erlebt, dass sein Herz inmitten der Trübsal eine ihm selbst staunenswerte Festigkeit und Freudigkeit bewährt, so liegt der Grund davon darin, dass der Geist ihn der Liebe Gottes und seines Gnadenstandes bei allem Leiden gewiss macht, indem er ihm die heilige Geschichte von Christi Tod, Auferstehung und Leben innerlich befestigt, deutet und zu einem Siegel der göttlichen Liebe gegen ihn macht (Röm. 5, 5—11).

Erfahrung des Geistes also als einer göttlichen Kraft, welche durch das Wort in dem Menschen ein Neues, den Glauben, schafft und sich dann durch den ganzen Organismus seines Wesens hin als Erneuerungs- und Beseligungsmacht bewährt, ist unveräusserliches Erlebnis des Christen.

### 3. Das Erlebnis eines inneren Umschwungs.

Es wird zur Ergänzung des bisher Dargelegten dienen, wenn wir nun, um dem Gesamtzeugnis des Paulus von der Heilserfahrung gerecht zu werden, darauf ausgehen, ohne weitere Rücksicht auf die Frage nach den Faktoren, aus welchen die den

Heilsstand begleitenden Erlebnisse entspringen, letztere noch genauer ihrem Inhalte nach zu bestimmen.

Schon die Art, wie Paulus Christ wurde, brachte es mit sich, dass er besonders lebhaft den Gegensatz zwischen seinem jetzigen und früheren Sein empfand. Auch hier aber bewährt es sich, dass er sich um der sonderlichen Wege willen, welche ihn die Gnade führte, keine Sonderstellung unter den Christen zuschreibt, die er als seine Brüder zu bezeichnen liebt. Ganz unterschiedslos fasst er sich mit ihnen in dem Satze zusammen, dass ihnen eine Errettung widerfahren ist (Röm. 8, 24; Eph. 2, 4; 2 Tim. 1, 9). Hier tritt der Gegensatz zwischen Altem und Neuem in der allgemeinsten Form zu Tage. Einem Zustand der Verlorenheit, in dem er sich vordem befand, ward der Christ entnommen; die Errettung aber, durch die das geschah, bezeichnet nun ihrerseits keineswegs nur eine Veränderung in den Beziehungen des Menschen nach aussen hin, sei es zu dem Gott, für den, oder zu dieser Welt des Elends, aus welcher er errettet ward, sondern zugleich eine solche innere Veränderung des Menschen, vermöge deren er, der vorher — falls er ein Jude war — in dem alten Wesen des Buchstabens einherging, nun in seinem ganzen Abhängigkeitsverhältnis gegenüber Gott neue geistgewirkte Art an sich trägt (Röm. 7, 6). Ein innerer Umschwung hat sich also vollzogen, mit welchem eine durchaus neue Periode des Lebens beginnt.

Der Wechsel des Mediums mit dem Passivum an einer Stelle, wo Paulus dieses grundlegende innere Erlebnis wenigstens mit beschreibt (1 Kor. 6, 11), lässt deutlich erkennen, dass der Christ zwar an demselben mit seinem Geschehenlassen beteiligt ist, an sich aber dabei Objekt des göttlichen Gnadenhandelns bleibt. Ein Bruch also mit dem früheren Sündenleben ist durch Gottes Gnade vor sich gegangen, welcher Lösung einerseits von der Schuld, anderseits von der Macht der Sünde ist, teils also in die Sphäre des göttlichen Urteils, teils in die des sittlichen Wesens des Menschen fällt. Aus dem früheren schmerzlichen Zwiespalt zwischen sittlichem Gefühl und sittlichem Handeln sieht sich der Mensch befreit und zur inneren Übereinstimmung gelangt; er ist über den sittlichen Zwischenzustand, zu welchem es bei ihm besten Falls unter der Herrschaft des Gesetzes gekommen war,

hinaus, geheilt und erneuert (Röm. 7, 7 ff; vgl. Tit. 3, 5). Befreit weiss er sich von jener schmerzlichen Notwendigkeit, die ihn vordem zu sündigen zwang, und von einem nicht aus ihm stammenden Gesinnungsleben beherrscht, welches sein ganzes Verhalten neu und eigenartig gestaltet (Röm. 8, 1 ff.). Wesentlich über diese zunächst rein sittlich gefasste Art jenes grundlegenden Erlebnisses führt es aber hinaus, wenn Gal. 2, 18 ff. davon die Rede ist, wie eine neue Macht in das Leben des Christen eingetreten ist, welche ihm die Richtung auf Gott geben wollte und gegeben hat, sodass er damit also aufgehört hat, wie vordem, in Selbstbewegung und Selbstbethätigung des für sich seienden Ich dahinzugehen. Ja der damit geschaffene Zustand charakterisiert sich (Gal. 2, 20 f.) geradezu als ein Innewohnen des Heilsmittlers Christus selbst; ist damit die objektive Seite desselben beschrieben, so bestimmt er sich zugleich nach der subjektiven Seite hin als ein Leben im Glauben. Es entspricht völlig diesen Aussagen, wenn der Glaube, der mithin eigentlich das Zentrum oder der Ausgangspunkt des neuen Lebens ist, selbst als Gabe und Wirkung Gottes angesehen und empfunden, erbeten und mit Dank empfangen wird (Röm. 12, 3; Eph. 2, 4; Kol. 1, 3 f.; Philem. 1, 5). So kann denn als Ziel der (geistgewirkten) apostolischen Verkündigung, die gleichsam der Mutterschoss ist, aus welchem jenes neue Leben entspringt, dies angegeben werden, dass Christus so den Menschen innesei, dass dem Substrat des menschlichen Wesens die Form seines eigenen Seins aufgeprägt werde (Gal. 4, 19).

So neu und von oben her nun auch dieses Leben ist, so fehlt es doch nicht an Vermittelungen und Anknüpfungspunkten mit dem früheren Zustand des Menschen. Nicht von einer magischen oder, wie man zu sagen pflegt, mystischen Umgestaltung weiss Paulus zu sagen, sondern er lässt uns einen Blick in die psychologischen Entwickelungen thun, unter denen sich der von ihm erlebte Umschwung innerhalb seines bewussten Lebens vollzog. Voraussetzung dafür ist nämlich dies, dass der Mensch alles wegwirft oder verliert, worauf er vordem seine religiös-sittliche Geltung vor sich und Gott begründete; er macht an sich die Erfahrung gänzlicher Unfähigkeit, aus eigenem Thun gerecht zu werden (Gal. 2, 16; 5, 4; Röm. 3, 20). Als eine schmerzliche

Realität wird ihm dabei die Thatsache bewusst, dass er fleischern ist von Natur und an den Herrschaftswillen der Sünde so gebunden, wie ein Sklave an den Herrn, der ihn gekauft hat (Röm. 7, 14). Und wenn er, der Begeisterung gehorsam, zu welcher ihn das vom Gesetz vorgezeichnete Ideal entzündet, mit der Erfüllung desselben vollen Ernst macht, so erlebt er nur um so bitterer den ungeheuren Abstand zwischen seinem Wollen und Thun, die ganze Wucht der sittlichen Forderung und die ganze Grösse seiner sittlichen Ohnmacht. Aus der Form, in welcher Paulus dieses Erlebnis Phil. 3, 7 beschreibt, erhellt, dass es nicht ohne seine eigene innere Zustimmung zu stande gekommen ist. Gleichwohl bleibt es für ihn ein Widerfahrnis (*ἀπέθανον νόμῳ* Gal. 2, 19), worin sich Heilsrat und Heilsthat Gottes an ihm vollzieht. Dem entspricht, dass die Busse, welche der Gottlose bedarf, um das Heil zu finden, von Gott erbeten wird, mithin als Gabe und Wirkung Gottes angesehen werden muss (2 Tim. 2, 25; Tit. 2, 12). Gott führt oder treibt den Menschen aber zu ihr hin, indem er ihm sowohl seinen heiligen Ernst wie seine Güte und Langmut zu erfahren gibt (2 Kor. 7, 9f.; Röm. 2, 4). So steht denn am Anfang des Christenlebens eine gottgewirkte Sinnesänderung, von welcher aus dem Menschen sein früherer Zustand als Nacht und Tod bewusst wird (Eph. 5, 8; Kol. 2, 11f.). Seine Errettung beginnt mit dem Erlebnis einer Lösung von seiner eigenen bisherigen Geschichte und Art, wodurch ihm diese verwerflich erscheint und dem Glauben oder Christo der Weg zu seinem Herzen gebahnt ist (vgl. Gal. 2, 15—21).

Es ist das Ergebnis all dieser inneren Entwickelungen, wenn der Christ von der Gewissheit beseelt ist, im Leben und im Lichte zu sein (Eph. 2, 4f.; 5, 8; Kol. 2, 11); er weiss sich wiedergeboren und als eine neue Kreatur, deren charakteristisches Merkmal Glaube und Liebe sind und die in Christo Jesu wurzelt (Gal. 4, 29; 1 Kor. 4, 15; 2 Kor. 5, 17; Gal. 3, 27f.; 5, 6; 6, 15; Eph. 2, 4; Tit. 3, 4). Gott hat in ihm ein neues Wollen und dem entsprechendes Vollbringen gewirkt, das aus dem Umkreis seines natürlichen Seins niemals erwachsen wäre, nun aber ihn zum Heile befähigt (Phil. 2, 13). Was immer der Christ an sittlicher Kraft im Laufe seiner ganzen Entwickelung gewinnt, das entspringt aus dieser göttlichen Anfangsthat

(vgl. oben zu Röm. 6, 1ff.). In allem aber erfährt der Christ, um es kurz zu sagen, dass der Christus, von dem ihm gepredigt ward, ihm zu einer δύναμις θεοῦ geworden (1 Kor. 1, 24) und das Reich Gottes zu ihm nicht in Worten, sondern in Kraft gekommen ist (1 Kor. 4, 20).

### 4. Heilserfahrung in der Ausgestaltung des Christenlebens.

Dem so Wiedergeborenen fehlt es zwar nicht an Erfahrung äusseren Leidens oder inneren Zwiespalts, anhaftender Unvollkommenheit, wiederkehrender Sünde, verderblichen Irrtums, welche alle soweit sich steigern können, dass er schliesslich seines Heiles verlustig geht (Röm. 8, 17; Gal. 5, 16ff.; 5, 3 und öft.). Sein Leben bleibt also ein Dulden und Kämpfen. Aber wie die Grundlegung, so gewährt ihm doch auch der Fortgang seines Lebens immer neue und wachsende Erfahrung von der Heilsmacht des Wortes, des Geistes, Christi und Gottes, wobei das in ihm Geschaffene sich aus schwachen Anfängen heraus machtvoll und siegreich nach allen Seiten und gegenüber allem, was es hemmen möchte, entfaltet (Eph. 3, 14f. vgl. oben z. d. St., Kol. 1, 9ff.). Und zwar ist es sowohl das äussere wie das innere Leben des Menschen, welches von solcher Erfahrung bleibender göttlicher Barmherzigkeit durchflutet wird. Im Unglück darf der Christ es erleben, wie Gott ihn über Sorge und Trauer durch seine Tröstungen hinaushebt (2 Kor. 12, 1ff.; 1, 4—7*)). Wenn ihn Verfolgungen treffen und er befähigt wird, sie zu ertragen, so ist es Gott, der ihm damit einen Beweis seiner richterlichen Gerechtigkeit gibt, welche den Verfolger nicht triumphieren, den Verfolgten nicht unterliegen lässt (2 Thess. 1, 5; 2, 17). Die Lebenskraft des Wortes Gottes erfährt er an der Stärkung und Ermunterung, die er ihm verdankt (Röm. 15, 4), eine Wirkung, welche in letzter Linie ebenso auf Gott zurückgeht (Röm. 15, 5), wie es der Geist ist, der dem Christen zu wunderbarer Freudigkeit in der Trübsal hilft (Röm. 5, 1ff.). Er geniesst die Seligkeit, welche die Ver-

*) Wobei kein Recht vorliegt, das παρακαλεῖσθαι auf den Begriff innerer Ermunterung einzuschränken, da ja auch in äusseren Umständen und Fügungen solch göttlicher Trost sich vollziehen kann (vgl. 1 Thess. 3, 6).

gebung der Verfehlungen nach sich zieht (Eph. 4, 32; Kol. 2, 13; 3, 13; Röm. 4, 3 ff.).

So steht denn der Christ unter andauernder Erfahrung göttlicher Liebe (2 Thess. 2, 17; 2 Kor. 13, 11), welche ihm Frieden und Freude gewährt (Röm. 14, 17; 15, 13; 2 Kor. 13, 11; Gal. 5, 22; Phil. 4, 7; Kol. 3, 15; 2 Thess. 3, 16) und sich in der herzhaften Zuversicht auswirkt, die zur Grundstimmung des christlichen Lebens wird (Eph. 3, 12; 2 Kor. 3, 4; 8, 12). Er wird damit seines Gnadenstandes und seiner Kindesstellung gegenüber Gott gewiss und fühlt sich mit dem Mute und der Lust erfüllt, dies Kindesrecht im kindlichen Gebet zu Gott zu üben (Gal. 4, 6).

Unter solcher Führung der Gnade schreitet der Christ auch in der Erkenntnis fort. Was Gott an ihm in dem Geheimnis der Taufe gethan hat, das lässt er in der wachstümlichen Entfaltung seines Lebens auch erfahrungsmässig ihn inne werden (Röm. 6, 1 ff.); ja er bringt ihm innerlich nahe und eignet ihm an, was an sich zu den äusseren, objektiven Grundlagen des Heils gehört (Röm. 5, 5 ff.). Durch göttliche Innenwirkung werden ihm überirdische Thatbestände klar und gewiss (2 Kor. 4, 6). Im Anschluss an die Offenbarungsgeschichte und an das Offenbarungswort gewährt ihm Gott wachsende geistliche Erkenntnis. Es thut sich ihm die Welt des göttlichen Ratschlusses auf, so dass er die Heilsbedingungen und Heilsverhältnisse durchblickt, die geschichtliche Offenbarung versteht und seinen Heilsstand als Auswirkung ewiger Liebe erkennt (Eph. 1, 15 ff.; Kol. 1, 9; Phil. 1, 9). So erlebt er gottgeschenkte Vertiefung seines Besitzes an Glaube und Hoffnung sowohl nach Seite ihres Inhalts wie ihrer Festigkeit. An diese Gabe der Erkenntnis schliesst sich einerseits an die Gabe des λόγος, d. h. die Befähigung, für die erkannte Wahrheit auch einen sachgemässen Ausdruck zu finden. Andrerseits aber verbindet sich mit ihr die Gabe der Weisheit, welche ihn zur richtigen Beurteilung der Dinge des praktischen Lebens befähigt, indem sie ihn lehrt, alles an Christo und dem Massstab der Ewigkeit zu messen (1 Kor. 1, 30; 2 Kor. 4, 18). So dient die Vervollkommnung christlichen Heilsverständnisses geradezu zur Befestigung im gottwohlgefälligen Wandel (Kol. 1, 9 f.).

Überhaupt aber entfaltet die Gnade auch auf dem Gebiete

des sittlichen Lebens ihre reiche, im eigentlichen Sinne pädeutische Wirkung (Tit. 1, 12). Hier hilft Gott dem Menschen zur Lauterkeit, zu wachsender Liebe gegenüber ihm und dem Nächsten, zur Standhaftigkeit, zum Wohlgefallen am Guten, zur fortgehenden Reinigung von der Ungerechtigkeit und Überwindung derselben, zu gutem Reden und Handeln (2 Kor. 1, 12; Eph. 3, 18; 2 Thess. 3, 3 ff.; 1, 11; 2, 17; Tit. 2, 14). Kurz, durch fortdauernde *ἐπιχορηγία τοῦ πνεύματος* (Phil. 1, 9) wirkt die Gnade einen Fortschritt zu sittlicher Vervollkommnung, deren eine Seite die Tötung des Fleisches (Gal. 5, 16 f.; Röm. 8, 12), deren andere die Ausgestaltung des Bildes Christi im Menschen ist. Es vollzieht sich an ihm geradezu eine fortgesetzte Umformung durch die Herrlichkeit des überweltlichen Christus zu gleicher, wenn auch nicht vollendeter Lebensgestalt, eine Durchsetzung der Herrschermacht Christi, durch die er seinen Geist zu immer reicherer Entfaltung bei dem Gläubigen bringt, ein organisches Heranreifen zu ausgewachsener Männlichkeit, wie sie in Christo ihre ideale Verwirklichung gefunden hat (2 Kor. 3, 18; Eph. 4, 13; Gal. 4, 19).

In individuell verschiedener Art und Stärke mag sich solche Heilserfahrung bei den Einzelpersönlichkeiten vollziehen, ohne dass sie aufhört, gemeinsamer Besitz der Glaubensgemeinde überhaupt zu sein, als welcher sie uns ja auch bei Paulus überall entgegentritt. Es gibt aber überdies noch eine gemeindliche Heilserfahrung in dem speziellen Sinn, dass die Gemeinde als solche, als ein Ganzes, die Liebe Gottes und Christi erfährt, so dass also der einzelne nur nach Massgabe seiner Zugehörigkeit zur Gemeinde daran beteiligt ist (Eph. 5, 29). So weiss Paulus etwas davon zu sagen, wie das Kultusleben der Gemeinde die Erfahrung der Nähe oder Gegenwart Gottes mit sich bringt in einer Stärke, welche selbst den Fremden und Ungläubigen überwältigt (1 Kor. 14, 25). Die Gemeinde empfängt für sich als Auswirkung des ihr als einem Organismus einwohnenden Geistes (1 Kor. 3, 16) eine Fülle verschiedener Gaben und Kräfte, wie sie deren zur gedeihlichen Ausrichtung ihres Berufs und zum Vollzug ihres Lebens bedarf (1 Kor. 12, 11. 13); umgekehrt wieder erfährt sie an dem einheitlichen und gleichartigen Wirken dieser verschiedenen Kräfte die Einheit des Geistes, der in ihr ist, und die gemeinsame Leitung ihres Lebens, Wachsens und

Arbeitens durch Christum (Eph. 4, 7; 16). Wenn endlich Einheitlichkeit der Gesinnung in Normierung nach Christo Jesu von Paulus in einem Segenswunsch für die Gemeinde von Gott erfleht wird, so erhellt auch aus dieser Ausdrucksweise, dass die Gemeinde in der Übereinstimmung der Gesinnung unter ihren Gliedern eine Gabe Gottes erlebt, welche ihr zur Ermunterung dient (Röm. 15, 5).

Indem so der Christ es erlebt, wie Gott ihn in seinem Glauben bestärkt und auf allen Gebieten seines inneren Lebens gnädig fördert (Eph. 3, 16 ff.), steht er unter bleibender Auswirkung des Reichtums der Herrlichkeit Gottes an ihm und darf es erfahren, wie er durch solche fortgesetzte Arbeit Gottes an ihm (vgl. das Passivum 2 Kor. 3, 18) in der Verbindung mit Christus befestigt wird, ja wie Gott selbst ihm (durch Christum im Geiste) innerlich gegenwärtig ist oder wie er in Christo erfüllt ist mit Gott (1 Kor. 1, 8; 6, 17; 2 Kor. 1, 21; 13, 5; Kol. 2, 7).

---

## 2. Heilsbesitz und Heilsbewusstsein ausserhalb der Grenzen der Erfahrung.

Man braucht die Frage nicht erst aufzuwerfen, ob die im vorigen Abschnitt gegebene Zusammenfassung der Aussagen Pauli über Heilserfahrung sich mit seinem Zeugnis über den Heilsstand des Christen überhaupt decke. Denn schon die oberflächlichste Betrachtung kann lehren, dass der Umfang des letzteren den der ersteren weit überragt. Will man darum die Bedeutung der Heilserfahrung im religiösen Leben und Denken des Apostels erfassen, so wird man an der Aufgabe nicht vorübergehen dürfen, zu untersuchen, in welchem Masse und in welcher Richtung Paulus von einem Heilsbesitz des Christen redet, der nicht mehr innerhalb der Grenzen der Erfahrung liegt. Als der wichtigste Gesichtspunkt zur Gruppierung

der hierhergehörigen Aussagen bietet sich die Unterscheidung des gegenwärtig realen und des jenseitigen zukünftigen Heilsbesitzes dar.

### a) In Beziehung auf die Gegenwart im Diesseits.

Schon weiter oben (S. 149) wurde darauf hingewiesen, dass Paulus hinsichtlich des Geistesbesitzes des Menschen, also des Gebietes, welches die eigentliche Domäne der Heilserfahrung bildet, doch noch von einer Differenz zwischen der Einwohnung des Geistes und der inneren Wahrnehmung hiervon zu reden weiss. Der Geistesbesitz geht also, zunächst wenigstens unter gewissen Verhältnissen oder wegen gegenwärtiger besonderer Umstände, über die Geisteserfahrung hinaus. Aussagen wie Gal. 5, 25 oder Röm. 8, 5 führen aber noch weiter. An jener Stelle spricht Paulus die Forderung an seine Leser aus, dass sie sich in ihrem Wandel nur durch den Geist bestimmen lassen sollen. Was hier dem Menschen als eigene Aufgabe gestellt wird, ist, wie aus dem vorigen Abschnitt erhellen kann, zugleich doch dasjenige, worin er die Heiligungskraft des ihm innewohnenden Geistes erfährt; in dem aktuellen Kampf mit der Sünde darf es der Christ, wie dort gezeigt ward, trotz mancher Niederlagen doch immer wieder erleben, wie ihm der Geist zur Überwindung hilft. Aber nun unterscheidet Paulus von diesem *στοιχεῖν πνεύματι*, welches man nach Röm. 8, 14 auch ein *ἄγεσθαι τῷ πνεύματι* nennen könnte, ein *ζῆν πνεύματι*, welches sich zu jenem so verhält, dass der Wandel im Geiste als sittlich-notwendige Folge des Lebens im Geiste behandelt werden kann, dass also einerseits jener nicht mit einer Art physischen Notwendigkeit aus diesem folgt, andrerseits aber dieses doch die unentbehrliche Voraussetzung für jenen bildet. Das *ζῆν πνεύματι* ist also im Vergleich zu dem *στοιχεῖν πνεύματι* das frühere, grundlegende, der allgemeinere und weitere Begriff. Ein noch deutlicheres Licht fällt auf diese Unterscheidung aus Röm. 8, 5, wo *τὰ τοῦ πνεύματος φρονεῖν* und *κατὰ πνεῦμα περιπατεῖν* als selbstverständliche Pflicht dessen dargestellt wird, von dem das *κατὰ πνεῦμα εἶναι* gesagt werden kann. Welches der Unter-

schied zwischen beiden sei, wird aus der eben dort vollzogenen Gegenüberstellung von *κατὰ σάρκα εἶναι* und *κατὰ σάρκα περιπατεῖν* oder *φρονεῖν* völlig klar. Denn wenn dies letztere ohne Zweifel von demjenigen zutrifft, welcher sich in seinem Gesinnungs- und Thatleben vom Fleische bestimmen lässt, so bezeichnet jenes offenbar die fleischlich-sündliche Art, wie sie dem Menschen von Geburt her anhaftet, ohne Rücksicht darauf, ob sie zum Gegenstand seines Willens und Bewusstseins geworden ist und in seinem sittlichen Handeln zur aktuellen Erscheinung kommt. Das erstere ist gleichsam die chronische, aber manchmal schlummernde und unbewusste Krankheit des sittlichen Wesens des Menschen, das letztere die akute Krankheitserscheinung, an der er sich erst seines ganzen Elends bewusst wird. Der gleiche Gedanke von einem ruhenden Sein hinter dem bewegten Leben der Gesinnung und der That gilt nun auch von dem Wiedergebornen. Auch hier ist die Herrschaft, welche der Geist im bewussten sittlichen Leben und Handeln des Menschen übt und üben soll, erst eine Folge des allgemeinen Abhängigkeitsverhältnisses, in welchem der Gläubige mit seinem ganzen Sein gegenüber dem Geiste steht. Es gibt also ein Beherrschtsein des Menschen vom Geiste, welches der sittlichen Durchführung des Wandels im Geiste vorausliegt und die verborgene Quelle derselben bildet, welches bleibt, auch wenn ihm die entsprechende Auswirkung im Leben noch nicht völlig zu teil wird, welches da ist, auch ohne dass es vom Menschen bereits oder stetig zum Inhalt bewussten Wollens gemacht würde oder sich bei ihm zum Inhalt bewussten Wollens erhöbe. Der Christ erlebt also, so reiche Erfahrung von dem ihm einwohnenden heiligen Geiste er auch macht, doch seinen Geistesbesitz nicht in seiner Totalität auf einmal, sondern erst allmählich, wenn der Geist seine Kräfte entfaltet, und — wie später noch besonders zu betonen sein wird — nur unter Voraussetzung entsprechender eigener sittlicher That. Er trägt demnach jeweilig in den ihm selbst verborgenen Gründen seines Wesens mehr des heiligen Geistes in sich, als in einem gegebenen Zeitpunkt bei ihm in Wirksamkeit und in die Erscheinung tritt. Der Geistesbesitz ist grösser als die Geisteserfahrung. Man mag dies paulinische Mystik nennen; das kann aber nicht darüber hinweghelfen, dass dies ihm sehr ernste und

wertvolle Gedanken waren. Sie treten uns übrigens noch in anderer Richtung ebenso entgegen.

1 Kor. 5, 7 f. fordert Paulus — offenbar angesichts eines bevorstehenden Passahfestes — die korinthischen Christen auf, nicht im alten Sauerteig der Bösartigkeit, sondern in dem neuen der Lauterkeit und Wahrheit das Fest zu begehen; unter den Motiven aber, aus welchen er diese Forderung ableitet, befindet sich auch der Hinweis auf die Thatsache, dass sie ja ἄζυμοι seien. Man könnte an dieser Stelle vielleicht mit mehr Recht, als man es sonst zu thun pflegt, über die Klippen des Ausdrucks sich mit dem Gedanken hinweghelfen, dass die durch die symbolische Anwendung der Passahgedanken gegebenen Vorstellungsformen den Thatbestand, der damit ausgedrückt werden soll, nicht völlig deutlich hervortreten lassen. Indessen soviel ist doch nach dem übereinstimmenden biblischen Sprachgebrauch zweifellos, dass ἄζυμοι von einer inneren Beschaffenheit des Christen zu verstehen ist, welche ihm kraft seines für ihn geschlachteten Passahlammes anhaftet, welche also durch die gläubige Beziehung zu Jesu Christo gegeben ist. Wenn gleichwohl dem Christen das Streben nach dieser Beschaffenheit erst als Pflicht vorgehalten wird, so folgt, dass der Apostel von der Anschauung ausgeht, zwischen der wesentlichen und wirklichen Beschaffenheit einer Christengemeinde oder Christenpersönlichkeit bestehe eine Differenz, welche zu beseitigen die sittliche Aufgabe des Christenlebens sei. Einen Kampf also fordert er und zwar, da der Apostel seit v. 6 allmählich von der Rücksichtnahme auf den speziellen Fall zu allgemeinerer Betrachtung fortschreitet, einen Kampf nicht bloss der Gemeinde gegen einzelne sie befleckende Sünder, sondern auch des Christen gegen die ihm noch anhaftende Sünde, die vordem sogar der Stempel seines ganzen Wesens gewesen war. Die Christen sollen also die sittliche Art, die ihnen in einem tieferen Sinne schon eignet, doch auch erst gewinnen durch sittliche Arbeit.

Dass solche Gedanken in dem religiösen Leben und Denken des Apostels von Gewicht waren, zeigt der Umstand, dass er sie so oder anders immer wieder benützt, um den Ernst der sittlichen Aufgabe einzuschärfen. Er schreibt dem Christen, wie oben dargelegt, eine bereits geschehene innere Erneuerung zu und fordert

doch gleichzeitig von ihm, dass er den neuen Menschen sich erst aneigne, damit so sein eigenes Sein sich zu dessen sittlicher Form erhebe (vgl. Eph. 2, 6 ff. mit 4, 23; Kol. 2, 13; 3, 9 f.). Der Christ ist von Gott erkannt, von Christo Jesu ergriffen, und doch bleibt es seine Aufgabe, auf Grund dessen und demgemäss Gott zu erkennen und Christum zu ergreifen (1 Kor. 13, 12; Phil. 3, 12). Heiligung gehört mit zu den ihm geschenkten, seinen Christenstand begründenden Gaben, und doch steht sie auch vor ihm als das Ziel, das er mit Gottes Hilfe erreichen soll (1 Kor. 6, 11 und 1 Thess. 5, 23). Besonders bedeutsam aber ist für diese Unterscheidungen die Aussage Röm. 6, 1 ff. (vgl. die oben gegebene Auslegung hierzu). Hier ist einerseits von einem Übergang aus dem alten in den neuen Lebensstand die Rede, welcher als völlig abgeschlossene und in sich fertige Thatsache behandelt wird; anderseits aber erhellt aus dem Wortlaut, dass damit noch nicht die Notwendigkeit beseitigt ist, die Sünde zu bekämpfen, dass der Christ dessen, was an ihm geschehen ist, nur nach und nach in Parallele mit seiner sittlichen Entwickelung inne wird, ja dass es sich ihm so wenig zwangsweise aufdrängt, dass er vielmehr aufgefordert werden kann, mit seiner Selbstbeurteilung erst auf das einzugehen, was Gott an ihm gethan hat.

Wie soll man diesen Unterschied näher bestimmen, der uns in dem Zeugnis des Paulus gerade auf dem Gebiete des christlichen Lebens entgegentritt, welches recht eigentlich der unmittelbaren Erfahrung unterliegt? Es ist nicht ein Gegensatz nur zwischen einem vor und über dem Christen liegenden Ideal, welches er erstreben soll, und der empirischen Wirklichkeit, die noch mehr oder weniger weit hiervon entfernt ist; denn dabei bliebe ja ausser acht, dass jenes Idealziel, so sehr es noch über dem Christen liegt, doch durch die grundlegende That der Wiedergeburt schon Realität in ihm gewonnen hat; nicht was er sein soll, sondern, was er ist, soll er werden. Viel zutreffender dürfte von einem prinzipiellen oder wesentlichen und einem empirischen oder wirklichen Sein des Christen geredet werden; innerhalb des letzteren sieht er die Kräfte wirken, die jenes erstere in ihm geschaffen haben; dieses selbst aber fällt in seiner Grösse nicht mehr unter seine unmittelbare Erfahrung. Sein

Leben ist — auch in diesem Sinne — verborgen (Kol. 3, 2) oder, wie Bengel zu dieser Stelle bemerkt: Neque Christum neque christianos novit mundus ac ne christiani quidem plane se ipsos.*) Luther aber sagt darüber: Solch Leben habt ihr noch nicht in euch selbst durchs Fühlen, sondern in Christo durch den Glauben;**) und Calvin: Neque vero tantum mundi opinione istam absconditam esse [verba] docent, sed etiam nobis quoad sensum nostrum.***)

---

*) Citiert von Haupt z. d. St.

**) Citiert von Wohlenberg z. d. St.

***) Schon im voraus ist freilich dieses hier gewonnene Ergebnis als nichtig verurteilt durch „Karl, Beiträge zum Verständnis der soteriologischen Erfahrungen und Spekulationen des Apostels Paulus“ (Strassburg 1896). Dort wird S. 17 ausdrücklich bestritten, dass Paulus einen solchen Unterschied zwischen Ideal und Wirklichkeit, wie er oben dargelegt ward, kenne. „Man sage nicht, P. habe ausdrücken wollen: Ihr seid „prinzipiell“ oder „ideell“ ganz vortreffliche Menschen, völlig Erneuerte, aber in Wirklichkeit seid ihr noch in euren Sünden. Solche modernen Ausdrücke bringen nicht Klarheit, sondern modernen Nebel in die sonst glockenhelle Atmosphäre des Paulus. Es ist nämlich nicht wahr, dass bei ihm ein Unterschied existiere zwischen Ideal und Wirklichkeit in dem Sinne, dass das Ideal in Wirklichkeit noch gar nicht erreicht wäre. Man lese sämtliche *ἢ ἀγνοεῖτε-* und *οὐκ οἴδατε*-Sätze durch, so wird man finden, dass wir in der That rechtbeschaffen sind, keine Sünden mehr haben und keine haben können etc.“ Ob eine Gedankenatmosphäre gerade als glockenhell bezeichnet werden kann, von welcher in Bezug auf einzelne Bestandteile Karl eine einzige Seite vorher schreibt: „In ihnen drückt sich die völlige Ratlosigkeit dieses grossen Idealisten aus“ oder „gerade dann, wenn er auf Sünden stösst, beweist er, dass Sünden unmöglich sind; er disputiert theoretisch hinweg, was er als Thatsache vor Augen sieht“, das bleibe dahingestellt. Folgerichtig bestreitet ja Karl auch, dass Paulus etwas von einer ethischen Entwickelung des Christen wisse, welche den Gegensatz von Ideal und Wirklichkeit erst ausgleichen müsste. Paulus habe lieber den ethischen Defekt als einen Defekt der Erkenntnis hingestellt, als dass er jenen zugegeben habe. Gerade aus Röm. 12, 2 hätte er aber ersehen können, dass allerdings der Fortschritt der Erkenntnis oder besser der sittlichen Einsicht eine Bedingung für den Fortschritt der sittlichen Erneuerung überhaupt ist, dass aber eben damit das dort zugestandene Bedürfnis nach ersterem verrät, dass auch ein Bedürfnis nach letzterem vorhanden ist; wie denn überhaupt die dort geforderte Lösung von der Gleichartigkeit mit der Welt zweifellos auf sittlichem Gebiete zu suchen ist. Karls Behauptungen fallen also schon kraft dieser einzigen Stelle in sich zusammen, von den vielfachen Ermahnungen und Segenswünschen ganz zu schweigen, welche in den Briefen des Apostels hinsichtlich der sittlichen Entwickelung seiner Leser enthalten sind.

Einen Schritt über die bisher gewonnene Unterscheidung noch hinaus führen Stellen wie 2 Kor. 5, 17. Hier wird aus der Thatsache, dass der gläubig gewordene Paulus sich in seinem Handeln und Urteilen von neuen, geistlichen Motiven und Anschauungen treiben lässt, die Folgerung abgeleitet, dass er eine neue Kreatur sei, bei der das Alte verging und Neues geworden ist. Diese Art der Beweisführung bestätigt zunächst das vorhin gewonnene Ergebnis, dass die dem Christen widerfahrene Erneuerung in ihrer Totalität ihm nicht auf dem Wege der Erfahrung kund wird; denn vermöge eines Rückschlusses vom Einzelnen auf das Ganze kommt hier die Aussage über sie zu Stande. Andrerseits besteht sie, wie Paulus sagt, zu Recht nur unter der Voraussetzung: *εἴ τις ἐν Χριστῷ* scil. *ἐστίν*. Das ist also ein analytisches Urteil. Das „Sein in Christo" schliesst als besonderes Einzelmoment auch dies ein, dass man eine *καινὴ κτίσις* ist; jenes bringt dieses notwendig mit sich. Ist dann aber jenes der weitere Begriff, so erhellt, dass das *εἶναι ἐν Χριστῷ* keineswegs nur den subjektiven Innenbesitz des Christen meinen kann, der sich ihm als innere Erneuerung kundgibt; vielmehr dient es zur Bezeichnung des ganzen Heilsstandes des Christen, nur nicht nach der Seite der Einzelgüter, die er in sich schliesst, sondern hinsichtlich der prinzipiellen Grundlage, auf der er sich erbaut, nämlich als Gemeinschaft mit oder innere Zugehörigkeit zu Christo, dem Heilsträger.

Man kann die Art des so benannten Heilsverhältnisses durch Vergleichung mit anderen Gedanken des Apostels beleuchten. Dass man dabei sogar durchaus im Sinne desselben handelt, geht aus Gal. 3, 26 ff. hervor. Hier nämlich wird diese innere Verbindung mit Christo Jesu und die aus ihr sich ergebenden Konsequenzen zurückgeführt auf jenen in der Taufe geschehenen Zutritt zu ihm, durch welchen man Christum als den das Leben formenden und bestimmenden sich angeeignet hat; beides aber wird in v. 29 wieder aufgenommen durch den allgemeinen Ausdruck *εἰ δὲ ὑμεῖς Χριστοῦ*, welcher das zwischen Christo und den Gläubigen bestehende Verhältnis einfach als Zugehörigkeit derselben zu ihm bezeichnet (vgl. *κατελήμφθην ὑπὸ Χριστοῦ* Phil. 3, 12). Eine Parallele hierzu bildet es, wenn Paulus Röm. 14, 7 f. die Zugehörigkeit zu Christo als eine Leben und Sterben durch-

waltende und überdauernde Beziehung zu ihm beschreibt (*ζῆν τῷ κυρίῳ, ἀποθνήσκειν τῷ κυρίῳ*) oder wenn er 1 Kor. 1, 9 das Heilsgut, zu welchem die Gläubigen durch Gott berufen sind, einfach Gemeinschaft des Herrn Jesu Christi nennt. Andrerseits aber ist es von Wichtigkeit, dass Röm. 8, 9 f. die Zugehörigkeit zu Christo als ganz unabtrennbar von dem Besitz des Geistes Christi erscheint, und umgekehrt diese im Geistesbesitz sich vollziehende Zugehörigkeit zu dem Herrn wieder aufgenommen wird mit dem Ausdruck: *εἰ δὲ Χριστὸς ἐν ὑμῖν*. Durch solche Parallelisierungen wird es begreiflich, dass Gal. 2, 20 an Stelle des *εἶναι ἐν Χριστῷ* gerade die entgegengesetzte Vorstellung von einem Leben Christi im Gläubigen treten kann. Jene Vorstellung steht also nicht isoliert im Gedankenkreis des Apostels, sondern ist durch verwandte Gedankengänge erläutert und getragen. Man darf aber sagen, dass durch den Begriff des *εἶναι ἐν Χριστῷ* im Unterschied von anderen verwandten Benennungen das allgemeine Verhältnis der Zugehörigkeit zu Christo genauer als lebendige innere Verbindung, als Lebensgemeinschaft mit ihm, als mystische Verknüpfung mit ihm bestimmt wird.

Dieses Ergebnis hebt nun freilich jenes erste nicht auf, wonach Lebensgemeinschaft mit Christo, dem Heiland, einen Heilsbesitz bezeichnet, welcher mehr einschliesst, als was sich dem Menschen innerlich zu erleben gibt. Der Beweis dafür wäre ganz leicht, wenn es wahr wäre, dass der Ausdruck *ἐν Χριστῷ* oder *ἐν κυρίῳ* überall bei Paulus als feststehende Formel zum Ausdruck jener Lebensgemeinschaft verwendet wird*); denn dann brauchte man nur auf solche Stellen hinzuweisen, wo jenes *ἐν Χριστῷ* mit transsubjektiven Heilsgütern verknüpft wird (vgl. z. B. Gal. 2, 4. 17; 3, 26; 3, 28 etc.), um den allgemeinen Sinn des Ausdrucks zu erweisen. Allein jene Annahme trifft nicht zu. Das geht schon daraus hervor, weil Paulus ja auch von göttlichen Thaten und Urteilen bemerkt, dass sie *ἐν Χρ.*

*) Diese Auffassung ist bekanntlich namentlich von Deissmann, Die neutestam. Formel *ἐν Χρ.* I. (Marburg, 1892) vertreten worden. So streng philologisch aber der Weg zu sein scheint, auf dem er zu seinen Ergebnissen kommt, so unphilologisch ist seine Methode doch in Wahrheit, weil er nicht von einer Untersuchung der einzelnen Stellen, sondern von der petitio principii ausgeht, dass der Ausdruck *ἐν Χρ.* I. überall gleichbedeutend und formelhaft sei.

geschehen seien (vgl. Röm. 3, 24; 2 Kor. 5, 19; Gal. 3, 14; Eph. 1, 3f.; 1, 10; 2, 6f.; 3, 11; 4, 32; Phil. 3, 14; 4, 19; 1 Thess. 5, 18); überall hier wird doch zweifellos nicht auf eine zwischen Gott und Christus bestehende Lebensgemeinschaft Bezug genommen, sondern durch den Präpositionalausdruck Christus als der Vermittler oder Träger oder das Vollzugsorgan der göttlichen Heilsabsichten dargestellt. Ein ähnlicher allgemeinerer Sinn liegt demselben zu Grunde, wenn der Apostel von seinem apostolischen Wirken (1 Kor. 4, 15; 4, 17; 9, 1f.; 15, 58; 2 Kor. 2, 17; 12, 19; 1 Thess. 1, 1; 2 Thess. 1, 1; Philem. 8; Röm. 16, 12; Eph. 4, 17) oder von den Heilsgütern des Christen (Röm. 6, 11; 6, 23; 12, 5; 16, 13; 1 Kor. 1, 2; 1, 4; 7, 22; Gal. 2, 4; 2, 17; 3, 26; 3, 28; 5, 6; Eph. 2, 21; 5, 8; 6, 10; Phil. 1, 1; 2, 19; 3, 1; 2 Tim. 1, 1; 1, 9; 2, 1; 2, 10) oder von dem religiös-sittlichen Verhalten desselben (Röm. 16, 2; 16, 8; 1 Kor. 4, 17; 16, 19; Eph. 3, 21; 6, 1: Phil. 2, 29; 4, 2) urteilt, dass es in Christo Jesu geschehe oder wurzele; hier wird Christus als die Autorität oder das Motiv oder das Fundament betrachtet, woraus eine Handlung entspringt oder worauf ein Heilsgut ruht. Wesentlich präzisiert oder vertieft aber wird jener Präpositionalausdruck, wenn er mit allgemeinen Ausdrücken des Seins verbunden ist; denn dann ruht auf ihm allein das ganze Gewicht der Aussage, so dass er also nicht mehr, wie vordem, an dem Heile ein einzelnes, wenn auch wesentliches Moment hervorhebt, sondern den Heilsstand selbst bezeichnet (Röm. 8, 1; 16, 11; 1 Kor. 1, 30; 15, 18; 2 Kor. 5, 17; Phil. 4, 1; 4, 7; 1 Thess. 3, 8; 4, 16). Hier kann er in der That nicht anders als, wie vorhin dargelegt, von einer Lebensgemeinschaft mit Christo verstanden werden, welche dem, der in ihr steht, Anteil an dem ganzen Heil gewährt, dessen Mittler Christus ist, weil sie eben Christum selbst zu seinem Eigentum macht.

Damit ist nun aber in der That doch ein weit reicherer Heilsbesitz ausgesagt, als er dem Christen innerlich zur empirischen Wahrnehmung kommt. Das erhellt schon aus der Parallele, welche zwischen der Einwohnung des Geistes und der Christi, oder zwischen dem *εἶναι ἐν πνεύματι* und dem *εἶναι ἐν Χριστῷ* besteht (vgl. Röm. 8, 9f.)*), wenn man sich nur daran erinnert,

*) Eine Parallele ist das, aber keine Identifikation des erhöhten

dass, wie oben dargelegt, selbst der Geistesbesitz des Christen grösser ist als seine innere Wahrnehmung davon. Wenn ferner Gal. 5, 2 ff. den Christen, die sich beschneiden lassen und also im Gesetze die Rechtfertigung suchen, zugerufen wird, dass sie damit von Christo weg- und abgethan und aus der Gnade gefallen seien, so liegt ja auch hier der Ausdrucksweise die Vorstellung zu Grunde, dass der Gnadenstand die Zugehörigkeit zu Christo oder die Gemeinschaft mit ihm sei. Paulus müsste nun die Unvereinbarkeit der beiden Heilswege nicht erst so ernst und drohend hervorheben, wenn sich der Verlust des Gnadenstandes oder der Lebensgemeinschaft mit Christo den in jenem Irrtum Dahingehenden auch sofort und unzweideutig kundgäbe; vielmehr waren sie, während sie noch der Gewissheit lebten, im Heile zu stehen, bereits von Christo weggethan. Dann folgt daraus aber auch umgekehrt, dass der Gnadenstand und die Zugehörigkeit zu Christo real vorhanden sein kann, auch da, wo es noch nicht zu einem subjektiven Reflex davon gekommen oder dieser zeitweilig unterbrochen ist. So gewiss es also nach 2 Kor. 13, 5 eine vom Stande bewährten Glaubens unabtrennbare unmittelbare Gewiss-

---

Christus mit dem Geiste. Letzteres hat neuerdings wieder Schmiedel behauptet (vgl. im Handkomm. zum N. T. seine kurzen Exkurse zu 1 Kor. 1, 31 und 2 Kor. 3, 17); er hat aber dabei wenigstens zugegeben, dass Paulus diese Identifikation nicht überall durchgeführt habe. Energischer als er geht Karl (Beiträge zum Verständnis der soteriolog. Erfahrungen etc. Strassburg 1896) zu Werke; für ihn ist die Identität des Geistes und Christi bei Paulus überall zweifellos. Aber er kann dies Ergebnis doch nur erreichen vermöge einer exegetischen Willkür, welche z. B. den Paulus in 2 Kor. 13, 13 nur aus Rücksicht auf stilistische Schönheit statt *κοινωνία τοῦ Χριστοῦ* schreiben liess *κοινωνία τοῦ πνεύματος*. Es ist nicht notwendig, hier zu wiederholen, was gegen solche Identifikation im allgemeinen und in Bezug auf einzelne Stellen längst und treffend gesagt ist. Wer sie bei P. findet, sollte doch an der Frage nicht vorübergehen, wie P. einerseits den Messias sich in einem durchaus überweltlichen Sein denken konnte, aus welchem heraus er erst durch die Parusie der Welt wieder offenbar wird (1 Kor. 15, 23; vgl. dazu das irdische Sein des Christen als ein *ἐκδημεῖν ἀπὸ τοῦ κυρίου* 2 Kor. 5, 6 f.), anderseits aber diesen überweltlichen Christus für schlechthin identisch mit dem Geiste ansehen konnte, welcher doch in seinem System gerade das innerweltliche Prinzip aller Heilswirksamkeit ist. Die scheinbare Identifikation beider an Stellen wie 2 Kor. 3, 17 erklärt sich doch eben völlig daraus, dass der Geist der Träger oder Mittler alles errettenden Handelns Christi und Gottes ist, so dass, was durch ihn geschieht, zugleich eine That Christi und Gottes heissen kann und muss.

heit von solcher inneren Einheit mit Christo gibt, so erschöpft sich doch der Gnadenstand nicht in dem, was man innerlich davon erlebt; der Christ kann ἐν Χριστῷ reicher sein als er weiss. Mit anderen Worten: die Gnadengemeinschaft mit Christo trägt in erster Linie objektiv-realen Charakter, so reich auch die Erfahrung von der beherrschenden und beseligenden Macht des Heilands (vgl. Eph. 3, 14—19) sein mag, mit der sie sich dem Christen innerlich kundgibt. Ein Ergebnis, welches durch 1 Kor. 1, 30 vollauf bestätigt wird. Denn wenn dort das „Sein in Christo" als zusammenfassende Bezeichnung des christlichen Heilsstandes dient, so wird doch eben dieser Christus dabei zugleich als Träger nicht bloss subjektiver innerer, sondern objektiver, ja erst zukünftiger Heilsgüter (δικαιοσύνη, ἀπολύτρωσις) geschildert: wer in ihm ist, besitzt also damit ein Heil, welches wesentlichen Momenten nach noch über oder vor ihm liegt.

Nach zwei Beziehungen wird demnach mit jener Benennung des eigentümlich christlichen Heilsbesitzes die Schranke der Innerlichkeit und der Subjektivität überschritten. Einmal insofern, als derselbe hier nach einer Persönlichkeit normiert wird, welche als solche ihr selbständiges konkretes Sein in der Welt der Transcendenz führt, eine geschichtlich bestimmte Art an sich trägt und ihr Sonderdasein auch nicht aufgibt selbst bei der engsten Lebensgemeinschaft zwischen ihr und den Gläubigen; dann aber insofern, als das in diesem Christus gewonnene Heil sich keineswegs innerhalb der Schranken des inneren Wesens und der inneren Geschichte des Menschen bewegt, sondern wesentlich vor und über ihm liegt.

Man kann auch noch an einigen andern, in der religiösen Sprache des Apostels bedeutsamen Begriffen diese Mischung von objektivem und subjektivem Heilsbesitz beobachten. Wenn Paulus z. B. den christlichen Heilsstand gerne mit dem Begriffe εἰρήνη bezeichnet, so treten doch je nach dem Zusammenhang verschiedene Seiten daran in den Vordergrund; so umschliesst es nicht nur den Gegensatz von gegenwärtigem (Röm. 5, 1) und eschatologischem Heilsbesitz (Röm. 2, 10), sondern hebt das eine mal an dem gegenwärtig realen Heile das subjektive Friedensgefühl hervor, welches als eine Gabe Gottes und Christi im Herzen sich kundgibt, das andere mal den rein objektiven Friedens-

zustand, in welchem der Christ sich Gott gegenüber befindet (Phil. 4, 7 und Röm. 5, 1). Der „Friede“, ein wesentlich christliches Heilsgut, ist also inneres Erlebnis und transsubjektive Thatsache zugleich. Ähnlich verhält es sich mit dem Begriffe der Heiligung. Wie oben dargelegt, gehört die Erfahrung heiligender, d. i. sittlich erneuernder und fördernder Einwirkung des Geistes zu den unveräusserlichen Erlebnissen des Christen. Der Begriff ist aber damit doch nicht erschöpft. Wird ja doch die Heiligung, die z. B. nach 1 Thess. 5, 23 erst nach und nach sich vollzieht, in 1 Kor. 1, 2 und überall da, wo die Gläubigen als „Heilige“ bezeichnet werden, als vollendete Thatsache behandelt. Dies erklärt sich nur daraus, dass ἁγιάζειν sowohl im engeren Sinne von subjektiv-sittlicher Förderung wie zugleich im weiteren Sinn von dem objektiv-religiösen Verhältnis zu Gott gebraucht wird. Dieser letzere Gedanke tritt besonders deutlich da hervor, wo die Gemeinde nicht etwa wegen bereits erreichter Vollkommenheit, sondern vielmehr umgekehrt, um leichtfertiger Verderbung ihres sittlichen Wesens zu steuern, der heilige Tempel Gottes heisst (1 Kor. 3, 17; vgl. Eph. 2, 21). Hier bezeichnet also „heilig“ die abgesehen von dem jeweiligen sittlichen Zustand feststehende Zugehörigkeit zu dem überweltlichen Gott, die Gottgeweihtheit. Wenn auch nicht ganz dem Inhalte, so doch dem formal logischen Verhältnis der Gedanken nach berührt sich damit, wenn P. in dem Worte ἐκλέγεσθαι einerseits das Thathandeln Gottes sieht, wodurch er bestimmte Personen aus der Welt zur Gnadengemeinschaft mit sich erkürt (1 Kor. 1, 26 f.), andrerseits aber damit den Gedanken eines übergeschichtlichen und vorzeitlichen Ratschlusses verbindet, oder wenn die dem Christen zugedachte Errettung ebensowohl als eine bereits geschehene und jetzt aktualisierte wie als eine zukünftige betrachtet wird (Eph. 2, 5. 8; 2 Tim. 1, 9; Röm. 8, 24; 2 Kor. 6, 2; Röm. 5, 9; 13, 11; 1 Kor. 3, 15; 5, 5) oder wenn gar an der jetzt empfangenen Errettung die Mitteilung subjektiver Gaben besonders hervorgehoben wird (Tit. 3, 5). Fast ungewusst und ungewollt kommt in dieser wechselnden Verwendung bestimmter Begriffe eben dies zum Ausdruck, dass der christliche Heilsstand für die Gegenwart Subjektives und Transsubjektives in Einem zusammenfasst.

Was hier mehr nur zufällig an einzelnen Begriffen zu Tage tritt, wird anderwärts ganz lehrhaft ausgesprochen. Der Unterschied der neutestamentlichen von der alttestamentlichen *διακονία* kann 2 Kor. 3, 9 f. dahin bestimmt werden, dass jene es mit Darbietung von Geist und von Gerechtigkeit zu thun hat. Die Parallelisierung zwischen beiden könnte auf Gedanken führen, wie sie neuerdings wieder mit grosser Energie von Karl*) ausgesprochen wurden, der — im Anschluss an manche Vorgänger — die *δικαιοσύνη θεοῦ* oder *ἐκ πίστεως* von der geistgewirkten ethischen Erneuerung versteht, die Gottes Urteil für sich gewinnt, über seine Vorgänger aber noch dadurch hinausgeht, dass er diese ethische Erneuerung nicht etwa nur für potentiell oder keimhaft, sondern so real vorhanden ansieht, dass gar kein Unterschied mehr zwischen Ideal und Wirklichkeit besteht. Insofern ist seine Auffassung in der That die konsequentere; denn während jene Auffassung, welche die Rechtfertigung als die göttliche wohlgefällige Anerkennung des keimweise vorhandenen neuen Lebens versteht, Gott zumutet, die Gesinnung für die That, ein Werdendes für ein Seiendes zu nehmen, während doch Paulus sich gerade wegen des Mangels der der Gesinnung entsprechenden That für verdammungswürdig wusste (Röm. 7, 7 ff.), wird bei Karl die Rechtfertigung im vollen Sinne aus einer iustificatio injusti zu einer iustificatio iusti. Man kann diese Auffassungen nicht mit Holtzmann (Neutest. Theol. II, S. 140) dadurch widerlegen, dass man sagt, die Rechtfertigung als Anerkennung vorhandener Lebensgerechtigkeit hebe den Begriff der Gnade auf, der es mit sich bringe, überhaupt keinerlei (menschliche) Leistung als Vorbedingung (für ihren Empfang) zu dulden. Denn auch von der sittlichen Erneuerung und der damit gegebenen Lebensgerechtigkeit des Menschen möchte Paulus wohl kein anderes Urteil gelten lassen als: *χάριτι θεοῦ εἰμι, ὅ εἰμι*; auch in diesem Falle also wäre Rechtfertigung nicht Anerkennung einer menschlichen Leistung, sondern göttlicher Gnadengabe. Wohl aber entscheidet zunächst gegen Karl der schon früher gegebene Nachweis, dass der von ihm bestrittene Gegensatz zwischen Ideal und Wirklichkeit im sittlichen Leben des Christen auch für Paulus sehr wohl

*) Beiträge etc. S. 30 ff.

wahrzunehmen war. Und dass die Rechtfertigung überhaupt nicht Anerkennung einer in oder an dem Menschen haftenden sittlichen Beschaffenheit, die durch sie geschenkte *δικαιοσύνη θεοῦ* also eben nicht sittliche Erneuerung, weder potentielle noch aktuelle bedeutet, beweist allein schon ihre Identifikation mit der Vergebung der Sünden (vgl. Röm. 3, 21 ff. mit 4, 1 ff.), desgl. andrerseits das allgemeine, schon aus der Disposition des Römerbriefs sich ergebende Verhältnis von *δικαιοσύνη* und *ζωή* (worüber S. 93 f. zu vgl.). So bleibt die Rechtfertigung die ohne Rücksicht auf die sittliche Qualität erfolgte Gerechterklärung eines an sich dem heiligen Willen Gottes nicht Entsprechenden, also Ungerechten, die Erhebung des Schuldners aus der Tiefe der Verlorenheit in den Stand der Schuldfreiheit. Man darf nicht einmal so weit gehen, wie Holtzmann, der (a. a. O.) zwar die Rechtfertigung nicht auf einen wenn auch minimalen faktischen Bestand von Lebensgerechtigkeit begründet wissen will, bei welchem Gott nur nicht den quantitativen Abstand von der aktuellen Ausführung in Anschlag bringe, der sie aber als Anticipation jenes Urteils ansieht, welches Gott am Ende der Welt über den Gläubigen und zwar dann eben über seine sittliche Vollkommenheit fällen wird. Denn in diesem Falle wäre die Rechtfertigung zwar nicht Anerkennung dessen, was der Mensch schon ist, aber doch dessen, was er sittlich zu werden berufen ist, eine Auffassung, welche sich im Grunde doch nicht wesentlich von der vorhin dargelegten unterscheidet. Das, was die Zukunft dem Christen bringt, ist ja bei Paulus sicherlich nicht eine wiederholte oder etwa gar besser begründete Rechtfertigung als die beim Eintritt in den Glauben gewonnene, sondern das Leben oder die Verherrlichung (Röm. 7, 23; 8, 18; 5, 10. 21; 2 Kor. 4, 17 f. und u. ö.); am allerwenigsten aber beweisen etwas für diese Holtzmannsche Auffassung die Futura in Röm. 2, 13; 3, 20; 3, 30; Gal. 2, 16 f. oder auch Stellen wie Gal. 3, 11; 3, 24; 5, 5; denn in diesen ist überall nicht von einer endgerichtlichen Rechtfertigung die Rede, sondern das Futurum dient zum Ausdruck einer Erfahrungsthatsache, die so fest steht, dass man in jedem einzelnen diesbezüglichen Falle ihre Wiederholung sicher erwarten kann, ist also nicht temporal, sondern logisch zu verstehen.

So bleibt also die „Gerechtigkeit Gottes“ dasjenige Heilsgut,

welches der Mensch erlangt, wenn Gott ihn, den Sünder, der an Christum glaubt, von aller Schuld losspricht und so ihn um eben dieses Christus willen für gerecht erklärt. Indem so durch sie die Schuld hinweg gethan wird, die sich trennend zwischen Gott und den Menschen schob, beruht die Rechtfertigung nicht bloss auf der grundlegenden Versöhnungsthat Christi, sondern kann selbst als solche Versöhnung, also Abthun des Zwistes und Herstellung des Friedensverhältnisses zwischen Gott und dem Sünder bezeichnet werden (vgl. Röm. 5, 10 mit 2 Kor. 5, 18 f. und 5, 20, auch mit Kol. 1, 21), die Rechtfertigung ist die individuelle Anwendung jener Versöhnungsthat des Herrn; so wenig die letztere durch irgend etwas ausser Christo, durch irgend einen Beitrag des Menschen oder der Menschheit bedingt war, so wenig ist ganz folgerichtig jene erstere an irgend etwas anderes als an den Glauben an eben diesen Christus und seine Versöhnungsthat geknüpft. Ja so gewiss diese eine rein objektive Begnadigung der sündigenden Welt ist, so gewiss ist jene ein objektiver Gnadenakt Gottes an dem Menschen, von ihm nicht durch irgend welche innere Erlebnisse, sondern kraft „blossen“ Glaubens, d. h. Vertrauens auf unsichtbare, transsubjektive Thatsachen wahrnehmbar; sie bleibt, wie die Dogmatik vordem zu sagen pflegte, ein actus dei vere immanens.

Damit soll nun freilich nicht gesagt sein, dass jeder subjektive Reflex solcher Begnadigung fehle. Man wird Derartiges am ehesten an jenen Stellen finden dürfen, wo statt des Begriffes der Rechtfertigung der der empfangenen Verzeihung eintritt (Eph. 1, 7; Kol. 1, 12; 3, 13) oder wo von dem Frieden Gottes als einem die Herzen beherrschenden Gefühl geredet wird (vgl. oben S. 169 f. und dazu das Verhältnis von subjektiver Heilsgewissheit und objektiven Heilsthatsachen in Röm. 5, 5 ff.) Nur darf man nicht mit Beyschlag*) soweit gehen, dass man diese innere Empfindung von der empfangenen Rechtfertigung für unabtrennbar von ihr ansieht. Denn wenn er fragt, wie denn die (in Röm. 5, 1 ff.) geschilderten seligen Wirkungen der Rechtfertigung eintreten sollten,**) wenn die Gerechtfertigten nicht

*) Bibl. Theol. II, S. 187.

**) Die oben S. 83 ff. gegebene Auslegung der Stelle ist ein Versuch, diese Wirkungen zu erklären.

wüssten, dass sie es sind, so darf man eben nicht übersehen, dass ein Unterschied besteht zwischen jenem Wissen, welches aus unmittelbarem innerem Erleben stammt, und jenem, welches reines gläubiges Festhalten an überirdischen Realitäten ist. So gewiss bei Paulus die Schuld des Sünders nicht aufgeht in dem Schuldbewusstsein desselben, sondern da ist, auch wo letzteres fehlt, so gewiss kann nach ihm der Mensch gerechtfertigt sein, auch wenn er es nicht fühlt. (Vgl. zu diesem Unterschied zwischen objektiv-göttlichem Rechtfertigungs- und subjektiv-menschlichem Gewissensurteil auch 1 Kor. 4, 3 f.)

Diese rein objektiv zu fassende Gabe der Rechtfertigung also ist es, welche Paulus in 2 Kor. 3, 9 f. neben dem Geiste als die beiden zentralen Heilsgüter des Christentums benennt. Zu letzterem also, dessen der Mensch auf die früher beschriebene Weise an sich selbst inne wird, gesellt sich eine zweite Heilsgabe, die nicht im Bereich des Innenlebens des Menschen, sondern in dem des göttlichen Urteils ihre eigentliche Existenz hat. Während der Christ aus eigenstem inneren Erleben heraus wie die ganze Welt so sich selbst um seines früheren Lebens willen dem Gerichte Gottes verfallen weiss (Röm. 3, 19), während er noch jetzt mit der Möglichkeit neuer Verschuldung zu rechnen hat (1 Kor. 4, 3 ff.), lebt er doch zugleich der fröhlichen Gewissheit, dass ihm durch ein gnädiges Urteil Gottes diese Schuld abgenommen und er so über alle Anklage hinausgehoben ist (Röm. 8, 33).

Noch ein anderer wichtiger Begriff zeigt den christlichen Heilsstand von seiner rein objektiven Seite, nämlich die *υἱοθεσία*. Auch diese ist in Gaben, die sie mit sich bringt oder nach sich zieht, innerlich erlebbar, insonderheit in dem Kindschaftsgeiste, welcher dem Gläubigen es innerlich vergewissert, dass er im Bereich der Vaterliebe Gottes sich befinde (Röm. 8, 16; Gal. 4, 6). Aber an sich ist sie diesem subjektiven Besitzstand übergeordnet und bildet die Voraussetzung für ihn (Gal. 4, 5 f.). Dies erhellt deutlich aus solchen Stellen, wo ohne jede Beziehung auf Empfang des heiligen Geistes die Stellung des Gläubigen gegenüber Gott als die des Kindes zum Vater (Gal. 3, 26) oder wo die so bezeichnete Beziehung zu Gott als eine höhere Analogie zu der Abrahamskindschaft erscheint (Gal. 4, 22 ff.) oder wo gar der Begriff der Kindschaft zur umfassenden Bezeichnung des Endzieles

dient, zu welchem Gott die Gläubigen erkoren hat (Eph. 1, 5). Ist demnach diese Beziehung zu Gott in der Gegenwart noch nicht völlig verwirklicht, so besteht sie doch schon jetzt durchaus zu Recht und zwar nicht etwa nur als allgemeine, sondern als individuelle Beziehung zu Gott (Gal. 4, 5).

So hat denn die bisherige Untersuchung zu dem Ergebnis geführt, dass der Heilsbesitz des Christen zwar in vielen einzelnen Momenten und Beziehungen ein Gegenstand unmittelbarer Erfahrung werden kann, dass aber doch Vieles und Wesentliches an ihm über diesen Bereich subjektiven Erlebens hinausliegt. Das Heil, dessen er sich teilhaftig weiss, beschränkt sich nicht auf innere Empfindungen oder auf sittliche Erneuerung, wodurch sein Verhalten Weihe und Richtung, sein Wille Kraft und seine Seele Frieden gewinnt, sondern es umfasst zugleich ein neues und eigenartiges Verhältnis zu Gott, das er sich deswegen nicht etwa nur mit geringerer Zuversicht zuzuschreiben wagte, weil er es nicht unmittelbar fühlt. Zwar gehört die *κοινωνία τοῦ πνεύματος*, also die Erfahrung von der befriedenden und erneuernden Macht des Geistes, zum Heilsstand des Christen; aber über sie hinaus steht der Gläubige doch zugleich im Bereiche einer Liebe Gottes und einer Gnade Christi, welche in jener nicht aufgeht (2 Kor. 13, 13). Es wäre nun aber durchaus falsch zu glauben, dass diese Transsubjektivität des christlichen Heils bloss in den bisher geschilderten Beziehungen zu Tage trete. Vielmehr kann man bei Paulus gerade am allerdeutlichsten auch das erkennen, wie sich das christliche Heilsbewusstsein unaufhörlich und ganz allgemein in Gewissheiten bewegt, die jenseits der persönlichen und inneren Erfahrung liegen.

Eine derartige Gedankenbewegung liegt z. B. vor, wenn das Leiden und Sterben Christi unmittelbar auf das Individuum bezogen wird (Gal. 2, 20), so dass der Einzelne schon sich als Gegenstand der heilschaffenden Liebe Christi weiss und zwar nicht der Liebe, welche jetzt von dem Erhöhten ausgeht, sondern derjenigen, welche in seiner geschichtlichen Erscheinung zu Tage trat (*τοῦ ἀγαπήσαντός με* a. a. O.). Überhaupt überschreitet das christliche Bewusstsein mit jeder Verbindungslinie, die es zwischen seinem Heile und dem geschichtlichen und übergeschichtlichen Christus zieht, den Bereich des unmittelbaren Erlebens; dass aber

das christliche Denken gar nie aufhört, solche Verbindungslinien zu ziehen, bedarf am allerwenigsten bei Paulus noch besonderer Belege.

Ein ähnlicher Schritt in das Gebiet objektiver und transcendenter Realitäten hinein zeigt sich auch nach entgegengesetzter Richtung. Auch als der Wiedergeborne und Gerettete hat der Christ noch unter dem Übel zu seufzen (Röm. 8, 17 ff.) und mit der Sünde zu kämpfen (Röm. 8, 13). Die Macht der letzteren insonderheit erfährt er in dem fortdauernden Widerstreit zwischen Geist und Fleisch in ihm (Gal. 5, 17). Es gehört zu den schmerzlichen Erfahrungen seines Lebens, erkennen zu müssen, wie tief eingewurzelt die Sünde in ihm ist (Röm. 7, 14 ff.). Und doch bleibt P. bei dieser Erfahrungsthatsache nicht stehen, sondern verlegt den Ursprung der Sünde und des Übels in eine ausserhalb aller geistlichen Empirie gelegene geschichtliche Thatsache (Röm. 5, 12 ff.), ja er führt beides, Hemmnis und Verfehlung, auf eine jenseitige transcendente Macht zurück, den Satan, der als solcher, in seiner selbständigen, übergeschichtlichen Urheberschaft des Bösen, nicht unter die innere Wahrnehmung fällt; nicht kraft eigenen Erlebens, sondern auf Grund anderweitig erworbener Gewissheit leitet P. aus ihm alles Böse ab und heisst den Gläubigen in ihm seinen letzten Gegner erkennen.

Gegen unberechtigte Bindung der Christen an menschliche Autoritäten oder an gesetzliche Ordnungen von nur vorübergehender Bedeutung anzukämpfen, bildete einen wesentlichen Teil der Lebensarbeit des Apostels. Der Kampf war ihm erschwert, weil jene Bindung erklärlicherweise teils durch die Gewohnheit, teils durch eine nicht tief genug in das Wesen der Dinge eindringende Einsicht gefordert und empfohlen war. Aber nun macht es der Apostel allen seinen Gemeinden zur heiligen Pflicht, allen subjektiven Anschauungen und Empfindungen zum Trotz sich jener Bindung zu entziehen und um Christi willen sich in der Freiheit von äusseren Autoritäten des gesetzlichen Buchstabens zu behaupten, zu welcher sie berufen sind (Gal. 5, 1 ff.; 2 Kor. 3, 17; Röm. 6, 14; 7, 4; 7, 6; 1 Kor. 3, 21 ff.). Nicht minder ist es des Christen Sache, in allen Dingen des natürlichen Lebens sich eine Freiheit der Bewegung zu gestatten, die er mit voller Sicherheit in Anspruch nimmt, ohne dass er sie innerlich empfindet (1 Kor. 6, 12; 7, 15; 22). Gleichviel woraus man

diese Freiheit des Christen von äusseren Ordnungen ableiten oder begründen mag, so viel erhellt, dass sie nicht aus innerem Erleben entspringt; es ist ein Urteil des Glaubens, nicht der Erfahrung, wenn der Christ sich solche Freiheit zuschreibt. Nicht bloss von den Ordnungen aber, sondern auch von der Anklage des Gesetzes darf und soll sich der Christ um Christi willen entgegen seiner eigenen Empfindung frei erachten (vgl. zu Gal. 2, 20). Und nicht nur Freiheit von dieser Schuld und damit auch von der Verurteilung im Endgericht (Röm. 8, 1), sondern auch von der Macht schreibt P. ihm zu, welche die Sünde vordem über ihn ausgeübt hat (Röm. 6, 1. 18. 19. 22; 8, 2 ff.). Und zwar will er das nicht bloss in dem früher beschriebenen Umfang gelten lassen, in welchem der Christ solche Befreiung von beherrschender Fleischesmacht als beglückende Thatsache erlebt (vgl. oben S. 151). Gewiss darf der Christ eine immer wiederkehrende Erfahrung davon machen, dass eine höhere Macht in ihm waltet, die ihn zur Überwindung der Sünde befähigt. Aber daneben dauern ja doch die alten Beziehungen zu der Sünde noch fort, und zwar nicht nur so, dass sie als Versucherin an ihn herantritt, sondern auch so, dass sie Siege über ihn erringt. Nun aber erhebt sicht P. doch wieder weit über diesen ihm auf erfahrungsmässigem Wege zum Bewusstsein kommenden Zustand und behauptet mit dem grössten Nachdruck, dass der Christ von dieser, ihm immer noch zu thun gebenden Sünde prinzipiell geschieden und für sie tot sei (Röm. 6, 1 ff.), wobei im Verlaufe dieser Darlegung recht deutlich gesagt wird, dass das eine Wahrheit ist, welche vom Christen in seiner Selbstbeurteilung frei anerkannt sein will, sich ihm also nicht innerlich aufdrängt (λογίζεσθε etc. Röm. 6, 11). Es ist nur eine Verallgemeinerung dieses Gedankens, wenn der Christ sich von der natürlichen Welt um ihn her mit all ihrem Wesen und ihrer Art prinzipiell und für immer geschieden weiss, während er doch noch in der engsten Verflechtung mit ihr sich befindet (Gal. 1, 4; 2 Kor. 6, 14 ff.; Gal. 5, 24; 6, 14; Eph. 2, 1), wobei noch besonders zu beachten ist, dass wenigstens in 1 Thess. 5, 5 diese Geschiedenheit ohne irgend eine Reflexion auf innere Erlebnisse behauptet wird. Überall hier handelt es sich also nicht um Lösung der subjektiven, sondern der dieser vorhergehenden, ihren gleichsam metaphy-

sischen Hintergrund bildenden objektiven Beziehungen zur Welt und zur Sünde.

Ein positives Gegenstück dazu ist es, wenn nun anderseits dem Christen Beziehungen zu Gott und Christo zugeschrieben werden, die ihn als Glied eines transsubjektiven Reiches erkennen lassen. Vielleicht am reinsten tritt die psychologische Form dieser Anschauung zu Tage, wenn der Gläubige über seinen Leib das Urteil fällt, dass er ein Glied Christi sei (1 Kor. 6, 15). Es liegt aber wesentlich die gleiche Form gläubiger Beurteilung vor, wo immer der Christenstand überhaupt als Anteilnahme an einem Reiche erscheint, dessen Haupt und Vollendung der Transcendenz angehören (Kol. 1, 9. 23), mag dieselbe als Zugehörigkeit zu Christo (1 Kor. 3, 23) oder als Dienstbarkeit gegenüber ihm (Röm. 14, 18) oder als gliedliche Gemeinschaft mit ihm bezeichnet werden (vgl. das früher über ἐν Χρ. εἶναι Gesagte). Wie weit endlich der Christ die Linie der Heilserfahrung im Glauben nach rückwärts überschreitet, das bedarf nur eines kurzen Hinweises. Denn wenn der Gläubige sich als Objekt der Liebe Gottes und Christi weiss und erfährt (1 Thess. 1, 4; 2 Thess. 2, 13; Gal. 2, 20; 4, 9; 1 Kor. 8, 3; Röm, 5, 5; Eph. 5, 2), so ist er sich zugleich gewiss, dass diese Liebe aus einem vorzeitlich gefassten Ratschluss Gottes entspringt, vermöge dessen ihn Gott im voraus für das Heil und die Herrlichkeit erkoren hat (1 Thess, 1, 4 f; 5, 9; 2 Thess. 2, 13; Röm. 8, 28 ff.; Eph. 1, 4; 3, 9 ff.).

Höchst bedeutsam endlich gibt sich die bisher geschilderte Eigenart des christlichen Heilsbewusstseins in den Glaubensurteilen kund, durch welche der Christ in Bezug auf allgemeine und geschichtliche Verhältnisse sich über die ihm unmittelbar sich aufdrängende empirische Wirklichkeit und auf den Standpunkt einer höheren Wahrheit erhebt. So sieht der Glaube in Israel das von Gott erwählte Volk, das durch seine ganze Geschichte in ein besonderes Verhältnis zu Gott gerückt ist und von ihm im voraus schon zu der geschichtlichen Aufgabe bestimmt ward, welche sich inmitten der bunten äusseren Geschicke des Volkes vollzog (Röm. 9, 4; 11, 2); anderseits aber erkennt der Glaube in der Hartherzigkeit, womit dieses Volk dem Evangelium widerstrebt, mehr als eine Wirkung rein natürlicher

Faktoren, nämlich ein göttliches Verstockungsgericht (2 Kor. 3, 14), beides geschichtlich geartete Urteile, welche sich auf den dem natürlichen Auge überhaupt verborgenen Hintergrund der Dinge beziehen und mit der persönlichen Erfahrung des Apostels und der Christen, an die er schreibt, keinen Zusammenhang mehr haben. Umgekehrt durchschaut der Glaube im voraus auch schon die in der Zukunft sich verwirklichende enge Verflechtung, die zwischen den Höhen und Tiefen der israelitischen Geschichte einerseits und der allgemeinen religiösen Geschichte der Welt besteht, so dass sich das Rätsel der Entwickelungsgänge der Menschheit für den Gläubigen schon jetzt auflöst in den Lobpreis der zwar unbegreiflichen, aber wunderbaren heilschaffenden Weisheit Gottes (Röm. 9—11). Überhaupt erscheint die ganze Entwickelung der vorchristlichen Menschheit sowohl auf der jüdischen Linie mit ihrem Gegensatz von Verheissung und Gesetz wie auf der heidnischen mit ihrem vergeblichen Suchen nach Gott im Lichte des Glaubens als eine zweckvolle göttliche Heilsveranstaltung, deren Ziel Christus ist (Gal. 3, 15 ff.; 4, 22 ff.; 6, 16; 1 Kor. 1, 21).

Von der Geschichte Israels aus empfängt auch das Bewusstsein des Christen von dem Heilsstande der neutestamentlichen Gemeinde eigenartige Bereicherung. Sie ist das Geschlecht der wahren Abrahamskinder (Gal. 4, 28; 3, 7 ff.; Röm. 4, 11 f.), also das neutestamentliche Bundesvolk, als solches in den Besitz des Segens eingetreten, der einst dem Abraham aus freier Gnade geschenkt ward. Ihrer wahrnehmbaren Aussenseite nach ist diese Gemeinde ferner eine Mischung der Geschlechter, Stände und Nationalitäten, der verschiedensten Alters- und Bildungsstufen; und nicht nur das, auch ihr Heilsstand selbst zeigt eine mannigfache Verschiedenheit der Gaben und Kräfte, die zunächst zum Bewusstsein kommt. Der Glaube aber hält demungeachtet daran fest, dass eben diese Gemeinde eine Einheit ist, welche alle zunächst empfundenen Unterschiede und Gegensätze überwindet; sie bildet, für das Auge des Glaubens wenigstens, einen Leib*) (Gal. 3, 26 ff.; 1 Kor. 10, 17; 12, 27; 12, 13; Eph. 4, 4).

*) Ein Gedanke, zu welchem gelegentlich einmal Zahn (Neutest. Einl. 1897 I S. 356) bemerkt, die Idee der einen auf Christum gegründeten Gemeinde habe sich für P. nicht etwa aus der zusammenfassenden Betrachtung

Nicht minder weit in den Bereich des Transsubjektiven und Transcendenten hinein greift der Glaube, wenn er in der Gemeinde den Leib oder die Braut des übergeschichtlichen Christus oder den Tempel Gottes erblickt (1 Kor. 3, 16; 12, 27; 2 Kor. 11, 2; Eph. 2, 22; 5, 23; Kol. 1, 18). Das sind alles Beziehungen zu geschichtlich Vergangenem oder zu Übergeschichtlichem, die sich eben als solche und schon wegen ihrer Allgemeinheit dem persönlichen Erleben entziehen.

Allerdings ist diese Einheit der Gemeinde insofern nicht völlig der Erfahrung entzogen, als sie ja unter anderem auch auf dem Empfang und Besitz des gleichen Geistes beruht. Aber auch unter diesem Gesichtspunkt kann man beobachten, wie sich die Aussagen des Apostels sofort über das Gebiet des Erfahrbaren hinausbewegen. Denn wenn der Geistesempfang an die Taufe geknüpft wird (Tit. 3, 5), so will damit ebenso eine verborgene, mystische Wirkung dieser Handlung bezeichnet sein, wie wenn ein anderes Mal der Genuss des einen Brotes im Herrenmahle als Ursache der organischen Zusammengehörigkeit der Gemeinde erkannt wird (1 Kor. 10, 17). Ähnliches gilt aber überhaupt von allem, was sonst noch über die Wirkung dieser Handlungen gesagt wird. Das heilige Mahl ist Gemeinschaft an dem Leib und Blut des Herrn (1 Kor. 10, 16); die unwürdig Geniessenden machen ihr Essen und Trinken zu Handlungen, die ein Gericht für sie bedeuten und diese Wirkung in den vielen Erkrankungen und Todesfällen äussern (1 Kor. 11, 29 f.). Die Ursache physiologischer Vorgänge wird hier also in der That in das Gebiet des Unsichtbaren und Geistigen hinein verlegt. Ähnlich werden von der Taufe Wirkungen ausgesagt (Röm. 6, 1—11; Kol. 2, 13; Eph. 5, 26), die sich — als prinzipielle und totale, wie Paulus es will, genommen — nicht mehr im Umkreis des subjektiven, bewussten Lebens vollziehen. Von Bedeutung ist es auch, dass die Taufe im Aufbau der Gedanken des Apostels vorzugsweise als Mittel zu einer Betrachtung und Wertung des christlichen Lebens dient, wonach dasselbe ein Nachbild des urbildlichen Lebens Christi mit seinem Fortschritt vom Tod zur

---

der Ortsgemeinden ergeben, sondern die Idee der Einheit der Kirche bilde vielmehr die Voraussetzung für alle Aussagen des Apostels über die Einzelgemeinden.

Auferstehung wird (Röm. 6, 1—11). Das ist aber keine blosse Allegorie, sondern die Überzeugung, dass, was im Leben Christi als zunächst äussere geschichtliche Thatsache entgegentritt, eben dies sich bei dem Gläubigen kraft der von Christo ausgehenden Wirkungen auf hyperempirische Weise vollzogen hat (vgl. auch Gal. 2, 28). Diese Beziehung des persönlichen Heilsstandes zu jenen einzelnen geschichtlichen Begebnissen liegt also durchaus jenseits des unmittelbaren Erlebens.

Wie die Betrachtung der Gemeinde, so wird auch die Christi selbst wesentlich mit bestimmt durch die Beziehungen zur alttestamentlichen Geschichte, in denen ihn der Glaube erblickt. In ihm findet ja der alte Bund sein Ende, wie in ihm überhaupt alle die grossen Gegensätze der alten Welt sich lösen, um eine neue, höhere Einheit an ihre Stelle treten zu lassen (2 Kor. 3, 14; Eph. 2, 19; Gal. 3, 28). Er ist der eigentliche Same Abrahams und der Erfüller aller Verheissungen (Gal. 3, 16). So erscheint also Christus im Flusse einer geschichtlichen Bewegung und in einer geschichtlichen Stellung, welche den Anspruch erheben darf, festzustehen, auch ohne dass das Individuum für sich daran beteiligt ist; es wird ihm eine Geltung für Menschheitsbereiche zuerkannt, die dem einzelnen selbst ganz ferne liegen; er ist der zweite Adam (Röm. 5, 15 ff.; 1 Kor. 15, 22. 45). Christi eigene Geschichte ferner ist dem Glauben keineswegs bloss eine Reihe äusserer Thatsachen, sondern er legt ihr in ihrer Gesamtheit wie in ihren einzelnen Momenten Werte bei, welche sich wenigstens teilweise seinem Erleben für immer oder doch seiner gegenwärtigen Erfahrung entziehen und welche jedenfalls diese ihre objektive Bedeutung behaupten, auch wenn ihr Segen nicht überall oder gar nirgends empfunden wird. Hierher gehört eigentlich alles, was P. über die Bedeutung des Todes und der Auferstehung Christi gesagt hat, ohne dass es für uns erforderlich wäre, den Inhalt seiner Urteile darüber im einzelnen festzustellen. Recht deutlich aber wird das Gesagte, wenn man etwa beachtet, wie P. die Bedeutung der Geschichte Christi für die Menschheit insgemein (2 Kor. 5, 15) oder in ihrem Verhältnis zu der vorchristlichen Geschichte (Röm. 8, 3 ff.) oder für die ewige Errettung (Röm. 5, 6 ff.) oder in ihrem Verhältnis zum Willen Gottes als einer von Anfang an in allen ihren Besonderheiten so ge-

planten Auswirkung desselben feststellt (Gal. 1, 5). So wird denn von P. besonders energisch die geschichtliche Erscheinung Christi, des Sohnes Gottes, und die Stellung, die er einnehmen soll, zum Inhalt eines vorzeitlichen Wollens Gottes erhoben, also weit über die Bedeutung blosser zeitlicher Ereignisse hinausgeführt (Röm. 8, 29 f.; Eph. 1, 3 ff.). Dass P. mit dergleichen Aussagen wie mit all den früher erwähnten Äusserungen christlicher Glaubensgewissheit sich bewusst ist, nicht subjektive „Glaubensgedanken“ oder „Werturteile“ im schlechten Sinne dieses Wortes auszusprechen, sondern heilige Realitäten einer höheren, göttlichen Wirklichkeit wiederzugeben, bedarf wohl kaum eines Beweises.

Mancherlei dient den hier vorgetragenen Beobachtungen noch zur Ergänzung. Wie immer man sich zu der paulinischen Angelologie und Dämonologie, ihrem Ursprung und Inhalt stellen möge, soviel liegt auf der Hand, dass alle Aussagen darüber nicht aus unmittelbarer innerer Wahrnehmung hervorgehen, sondern auf einem Griff des Glaubens in überirdische Thatbestände beruhen. Ganz ähnlich ist es zu beurteilen, wenn P. dem Gebete der Christen die Fähigkeit zuschreibt, ihm als Unterstützung in seinen Kämpfen zu dienen und speziell ihm zur Errettung von den Juden und zur Ausrichtung seiner Aufgabe behilflich zu sein (Röm. 15, 30 ff.); denn damit schreibt er ja die wirkliche Erreichung dieser Ziele einem Faktor zu, dessen Wirkungen sich nicht unmittelbar an ihm, sondern zunächst in Gott vollziehen, seiner Beobachtung also entzogen sind; kraft „reinen“ Glaubens blickt er in die Welt verborgener Wirkungen und Vermittlungen hinein, denen er die erhoffte Rettung verdankt. Antrieb zur Treue und Gewissenhaftigkeit und Ermunterung zum guten Handeln erwächst ihm aus der Gewissheit, dass Christus der Vergelter alles Guten und Gott der Richter ist, dessen Tag alles offenbart (1 Thess. 4, 6; 1 Kor. 3, 15; 4, 5; 2 Kor. 5, 10; Eph. 6, 8; Kol. 3, 24); auch das christliche Handeln also empfängt Motive nicht bloss aus schon gegenwärtig gewordenem, sondern zum mindesten ebensosehr aus zukünftig zu erwartendem Heil und Heilsvollzug. Der christliche Ehegatte wird aufgefordert, die Sorge, durch Berührung mit dem ungläubigen Gatten den eigenen Heiligkeitscharakter zu beeinträchtigen, in der Glaubensgewissheit zu überwinden, dass derselbe vermöge der ehelichen Zugehörigkeit an seinem

Heiligkeitsstand in unsichtbarer Weise beteiligt sei (1 Kor. 7, 14). Das eheliche Verhältnis von Gatte und Gattin wird von dem Glauben nicht bloss als Analogie zu dem Verhältnis Christi zur Gemeinde angesehen, sondern in der Unterordnung des Weibes unter den Mann vollzieht sich geradezu ihre Unterordnung unter Christum, ebenso wie der Sklave ausdrücklich daran erinnert wird, dass er seinem Herrn dienen soll wie Christo, ja sogar dass er in seinem Sklavendienst in Wirklichkeit nicht Menschen, sondern Christo dienstbar ist. Ganz entsprechend erscheint denn auch das Leiden dem Glauben in besonderer Beleuchtung. Wenn die Christen zu Thessalonich Trübsale ertragen, so ist das für die religiöse Betrachtung ein Anzeichen des gerechten Richtens Gottes; denn während dieses an sich freilich der Endzeit angehört, so gibt es sich doch schon jetzt dadurch zu erkennen, weil Gott die Feinde nicht triumphieren lässt, sondern den Christen zur sieghaften Ausdauer hilft (2 Thess. 1, 5 f.). Das gegenwärtig Erlebte ist also ein Vorspiel des Endgerichts, d. h. die christliche Beurteilung schöpft ihr Licht nicht aus gegenwärtig Erlebtem, sondern aus der Zukunft. Ein anderes Licht fällt auf das Leiden, wenn es z. B. als notwendiger Ausfluss göttlicher Pädagogie (1 Kor. 11, 32) oder als gottgeordnetes Mittel zur Erreichung der künftigen Herrlichkeit (Röm. 8, 28) oder als unumgängliche Bestimmung gerade für den Gläubigen wegen der Struktur der Welt, in der er lebt (1 Thess. 3, 4; Röm. 8, 23), oder als unvermeidliche Gleichartigkeit des eigenen Lebens mit dem des Herrn Jesu Christi (Röm. 8, 17) beurteilt wird. Eben hierher gehört es, wenn äussere Lebensverhältnisse unter dem Gesichtspunkt einer darin liegenden göttlichen Aufgabe gewürdigt werden (1 Kor. 7, 17). Überall hier erhebt sich der Christ über sich selbst und über den Umfang seiner persönlichen Erfahrung und trägt das Licht eines Glaubens in die Dinge hinein, welcher diese nicht nimmt, wie sie ihrer äusseren Wirklichkeit nach sind, sondern wie sie unter Herbeiziehung höherer Wahrheiten ihrem inneren Wesen nach erscheinen. Der fleischlichen Beurteilung der Dinge (vgl. 2 Kor. 5, 16; Kol. 3, 22) setzt er eine geistgeartete entgegen, welche über das unmittelbar vorliegende hinaus- und hinaufblickt zum Herrn. Ja er beschränkt sich damit gar nicht auf das Gebiet der Heilsverhältnisse selbst. Ist ihm doch die

ganze Heilsdarbietung in Christo nur ein Ausschnitt aus der leitenden und ordnenden Thätigkeit, mit welcher Gott die Perioden der Weltgeschichte überhaupt durchwaltet (Eph. 1, 10); auch die natürliche Geschichte des Heidentums erscheint im Lichte des Glaubens von göttlicher Güte und Heiligkeit durchzogen und göttlichen Zwecken dienstbar (Act. 14, 15 ff.; 17, 25 ff.; Röm. 1, 18 ff.; 2, 14). Ebenso ist das Gebiet der Schöpfungswelt im weitesten Sinn des Wortes für den Glauben mehr als ein Tummelplatz natürlicher Kräfte, nämlich die Stätte, innerhalb deren sich vornehmlich die alles zweckvoll ordnende Weisheit Gottes bethätigt (1 Kor. 1, 21), zugleich aber auch das Gebiet, wo das Vergänglichkeitsverderben sowohl wie die Errettung der Menschheit in seiner Weise sich nachbildet und reflektiert (Röm. 8, 21 ff.; Eph. 1, 10; Kol. 1, 20). Für das individuell- und gemeinchristliche, für das soziale und individuelle Sein nicht nur, sondern für das allgemein-menschliche, ja für das kosmische überschreitet also der Glaube die Schranken, welche die Erfahrung ihm setzt.

Will man schliesslich erkennen, in welcher Weise etwa die im Vorausgehenden beschriebene allgemeine Form des christlichen Heilsbewusstseins auf einem Sondergebiet zu Tage tritt, so darf man nur einen Blick darauf werfen, wie der Apostel sein apostolisches Amt und Wirken in das Licht eines Glaubens rückt, der sich nicht an das gebunden weiss, was er innerlich erlebt.

Eine besondere Erfahrung göttlicher Gnade hat Paulus zum Apostel gemacht; reiche Erfahrungen göttlicher Liebe begleiten seine apostolische Thätigkeit (1 Kor. 15, 10). Darum fehlte es aber innerhalb seines Berufswirkens doch nicht an Situationen, wo diese Sonne sich verdüsterte und er in der Erduldung übermütiger Behandlung von seiten der Menschen eine um so schwerere Anfechtung erfuhr, weil sie geeignet war, ihn zugleich an der Liebe Gottes, der dies alles zulässt, irre zu machen. Gleichwohl ist solcher *πολὺς ἀγών* nicht im stande, ihm die *παρρησία* zu rauben (1 Thess. 2, 2), vielmehr gewinnt und behauptet er sie *ἐν τῷ θεῷ ἡμῶν*; d. h. der gläubige Blick auf den, der sein Gott ist und bleibt, gibt ihm den Mut, aller äusseren und inneren

Angst zu trotzen. So setzt der Glaube dieser niedrigeren Welt der Empirie eine höhere, unsichtbare entgegen, deren Mittelpunkt Gott ist, und in der festen Überzeugung von ihrer Realität arbeitet er sich über alles empor, was ihn drückt und hemmt. — Menschlichen Ordnungen oder Ansprüchen und irdischen Verhältnissen, die ihn einengen wollen, tritt in dem Apostel das Bewusstsein der Freiheit gegenüber, dieses Bewusstsein aber erwächst ihm, wie das auch in der Natur der Sache liegt, nicht aus persönlicher Erfahrung, sondern es steht ihm fest in Christo Jesu, also kraft des Glaubens an ihn und der damit gegebenen Einsicht in die Bedeutung seines Werkes (Gal. 2, 4; 1 Kor. 9, 1. 19). — Wo feindselige Kritik den Apostel verdächtigt oder herabsetzt, beeinträchtigt ihn dies doch nicht in seinem Amtseifer (2 Kor. 3, 1 ff. 12). Was ihn darüber sich hinwegsetzen lässt, ist einerseits allerdings der Erfolg, den er erlebt hat (3, 2 f.), andrerseits aber die gewisse Überzeugung von der unvergänglichen Herrlichkeit des neutestamentlichen Predigtamtes, von der absoluten Bedeutung des Christentums; diese aber ergibt sich ihm aus vergleichender Würdigung des von persönlicher Erfahrung ganz unabhängigen, geschichtlich feststehenden Charakters des alt- und des neutestamentlichen Amtes. — In dem Widerstand, den die apostolische Predigt findet, erkennt der Apostel in letzter Linie die Auswirkung transcendentaler Mächte der Finsternis (2 Kor. 4, 2). In der züchtigenden Hand Gottes aber, die ihn trifft, sieht er die Liebe desselben, die sein Bestes erstrebt (2 Kor. 12, 7; 12, 21).

Was ist das Gemeinsame aller dieser Bekenntnisse? Dass der Apostel in der Erfüllung seiner Berufsaufgabe sich nicht bloss nach dem normiert, was ihm selbst vermöge unmittelbaren Innewerdens gewiss ist, dass er vielmehr einen Schatz von Glaubens- und Hoffnungswahrheiten über sein Amt in sich trägt, der doch noch viel reicher ist, als was er selbst persönlich erlebt oder erlebt hat, ja der ihm die Dinge oft in einem Lichte sehen lässt, welches dem der unmittelbar empfundenen Wirklichkeit gerade entgegengesetzt ist.

Ähnliche psychologische Verhältnisse treten uns noch in anderer Beziehung entgegen. Überall setzt der Apostel sein Wirken in die unmittelbarste Beziehung zu Gott. In allen Lagen,

die es für ihn mit sich bringt, weiss er sich als Angehörigen Jesu Christi (Eph. 3, 1; Philem. 1), ja die Drangsale seines beruflichen Wirkens erscheinen ihm als unvermeidliche Konsequenz der geschichtlichen Lebensgestalt, die Jesus Christus selbst an sich trug (2 Kor. 4, 10). Sein Arbeiten ist ein Soldatendienst, den er Christo, ein Knechtsdienst, den er Gotte leistet; dass er Gottes und Christi Bote und Mitarbeiter sei, daran hält er mit unerschütterlicher Gewissheit fest (Gal. 1, 1; 1 Kor. 1, 1; Eph. 1, 1; 1 Kor. 3, 4; 9 f.; 1 Thess. 3, 2; Röm. 1, 1. 9; 15, 16; 2 Tim. 2, 3). Gott allein weiss er sich darum verantwortlich (1 Kor. 4, 4; 2 Kor. 4, 2; 1 Thess. 2, 4); alles, was er als Apostel redet oder thut, thut er kraft göttlicher Autorität, so dass das, was er schreibt, des Herrn ist (1 Kor. 14, 37), ja Gott oder Christus selbst durch ihn redet und handelt, seine Erkenntnis verbreitet und sein Reich baut (1 Thess. 1, 1; 4, 1 f. 8; 2 Thess. 1, 1; 3, 6; 12; 1 Kor. 1, 10; 1 Kor. 5, 4; 2 Kor. 2, 14. 17; 3, 3; 4, 7; Eph. 4, 1. 17; 12, 19). Allerdings gründet sich diese Auffassung seines Amtes für Paulus wesentlich auf das Anfangserlebnis seiner Berufung, das in fortdauernden Gnadenerfahrungen nachwirkte (vgl. S. 141). Es zeigt sich aber doch als Thatsache, dass Paulus die göttliche Autorität seines Amtes auch ohne Berufung auf spezielle Erfahrungen behauptet, und dass er seinem Handeln eine so unmittelbare Beziehung auf Gott und Christum beimisst, wie sie sich wohl überhaupt nicht erfahren lässt. Sich selbst zum Troste und zur Gewissensschärfung hält er gläubig daran fest, dass sein Dienst von Gott stammt und Gotte gilt. So erwächst ihm die ideale Auffassung seines Amtes keineswegs immer aus individuellen Erlebnissen, sondern ist ein Ausdruck der Gewissheit, mit welcher er an seine apostolische Sendung und den heilsgeschichtlichen Grund, auf dem sie ruht, glaubt.

### b) In Beziehung auf die Zukunft.

Nicht minder deutlich als bisher zeigt sich der Unterschied zwischen christlicher Heilserfahrung einer- und christlichem Heilsstand und Heilsbewusstsein andrerseits, wenn man das Heil hinsichtlich seiner zeitlichen Verwirklichung in das Auge fasst.

Stellt sich ja doch für P. aller Segen, dessen der Christ teilhaftig wird, unter den Gegensatz des „Jetzt und Einst“ (1 Tim. 4, 8; vgl. 1 Kor. 3, 22). Dabei tritt aber ein doppelter Gesichtspunkt hervor, der sich aus folgenden Thatsachen leicht erkennen lässt.

Als summarischer Ausdruck für den Gesamtinhalt göttlicher Heilsgaben dient bei Paulus gerne ζωή (Röm. 2, 7; Kol. 3, 4; Tit. 1, 2; 2 Tim. 1, 10). Dieser Begriff aber ist bei ihm nicht ausschliesslich eschatologisch gemeint, sondern schliesst das dem Christen geschenkte neue Leben der Gegenwart und das ihm in Aussicht stehende Leben der ewigen Herrlichkeit zu einer Einheit zusammen. Dieses letztere erscheint als die notwendige Konsequenz jenes ersteren, und indem der Christ dieses als eine beseligende Realität in sich trägt, weiss er sich des andern gewiss kraft der Konsequenz der göttlichen Gnade, welche ein Werk nicht anfängt, um es unvollendet liegen zu lassen (vgl. Röm. 6, 22; 2 Kor. 2, 16; Röm. 5, 1—11; 5, 17 f. 21; 8, 10; Gal. 6, 8; Eph. 4, 18). Wenn also dieses Leben zur Zeit auch noch nicht in seinem vollen Umfang zur Erscheinung kommt (Kol. 3, 1 ff.), so steht dem Gläubigen doch ein sicheres Anrecht auf seine zukünftige Erlangung zu, ja, was noch mehr ist, dem Prinzip und der Idee nach besitzt er es schon jetzt. Den ersten dieser beiden Gedanken vertritt der Begriff κληρονομία; so gewiss dem Kinde einst der Besitz seines Vaters als Erbe zufällt, so gewiss steht dem Christen das ewige Leben in Aussicht, und er hat eine sichere Bürgschaft dafür schon in seinem gegenwärtigen Sohnesstand und Geistesbesitz (Röm. 8, 17; Gal. 3, 29; 4, 1—7; Eph. 1, 14. 18). Der zweite aber begegnet da, wo P. von der δόξα, die ja das unterscheidende Merkmal des zukünftigen Heilsbesitzes gegenüber dem gegenwärtigen ist, sagt, dass sie dem Christen durch göttliche That nicht etwa nur in Aussicht gestellt, sondern thatsächlich, wenn auch natürlich unsichtbarerweise, gegeben sei (vgl. mit Röm. 5, 2; 8, 18. 21 Kap. 8, 30 und dazu noch vor allem 2 Kor. 3, 18). Der Prozess ist begonnen, durch welchen der Christ die Macht Christi und das Heil erlebt, welches (dem Tode und) der Auferstehung desselben entspringt; aber er vollzieht sich nur in langsamem Fortschritt und vollendet sich erst, wenn der Gläubige das letzte Ziel, die Auferstehung, erreicht hat (Phil. 3, 8 ff.). In

all diesen Aussagen ist es der Gesichtspunkt der Zusammengehörigkeit des „Jetzt“ und „Einst“, welcher den Gedanken bestimmt, der der inneren Kongruenz und Konsequenz in dem Verhältnis beider zu einander.

Es liegt am Tage, dass ein Glaubensgedanke, welcher so das Zukünftige schon in den gegenwärtigen Besitz hereinnimmt, damit auch über die Höhenlage emporsteigt, bis zu welcher die Erfahrung selbst hinaufführt. Dazu kommt nun aber, dass diese Heilsgabe der Zukunft sich dem Blick der Hoffnung nicht im blassen Schimmer allgemeiner und unbestimmter Erwartungen, sondern inmitten reicher und klarer Vorstellungen darstellt, die ihrer Natur nach von der gegenwärtigen Erfahrung unabhängig sind. Ihr Eintritt ist vor allem geschichtlich bedingt durch Entwickelungen, welche die Welt vorher noch wird durchleben müssen (vgl. Röm. 11, 25 ff.), und welche den Apostel im voraus zum Preis der unerforschlichen Wege Gottes treiben, durch eine Bekehrung der jüdischen Nation, ferner aber durch eine sichtbare Offenbarung des jetzt in Verborgenheit mit Gott lebenden Christus und eine darauf folgende Erneuerung der Menschheit und Welt, welche, in immer weitere Kreise dringend, allgemeine Freiheit von dem alles knechtenden Gesetz der Vergänglichkeit bieten wird (Kol. 3, 4; 1 Kor. 15, 22 ff.; Röm. 8, 21). Der Gläubige weiss, dass er dabei einem Gericht entgegengeht, welches ihn und alle gleichmässig trifft und von ihm schon jetzt fleissige Bemühung verlangt, einmal untadelig erfunden zu werden (1 Thess. 1, 10; 2 Kor. 5, 9 f.; Kol. 1, 22). Besteht er in diesem Gerichte, so darf er hoffen, zu einer Heilsvollendung zu gelangen, welche ihn von dem irdisch-vergänglichen Leib, sei es durch das Wunder der Verwandlung oder das der Auferweckung, befreit (1 Kor. 6, 14; 15, 12 ff.; 1 Thess. 5, 13 ff.; 2 Kor. 5, 1 ff.), welche ihm alle Rätsel der Erkenntnis lösen und ihn ebenso in Heiligkeit und Tadellosigkeit wird leben lassen (1 Kor. 13, 8 ff.; Eph. 1, 4; 5, 27; Kol. 1, 22). Eine Errettung erhofft er, welche ihm Lohn und Vergeltung für alles bietet, was er hier Gutes that oder Schmerzliches trug (Eph. 6, 8; 2 Kor. 5, 10; 4, 17). Königliche Stellung wird er dort einnehmen an der Seite Christi (1 Kor. 4, 8).

So weiss sich denn der Christ einer Erlösung sicher, die ihm „der Tag“ bringen wird. Wie aber dieselbe Momente einschliesst,

die als einzelne durchaus über der gegenwärtigen Erfahrung liegen, so steht sie überhaupt in einem solchen Gegensatz zu allem Gegenwärtigen, dass alles, was der Christ als Ausfluss göttlicher Gnade schon jetzt erlebt, doch eigentlich nicht mehr ist als erst die Einladung, der Ruf zur künftigen Vollendung (1 Thess. 2, 12). Und dies ist der andere Gesichtspunkt, unter welchem das Verhältnis des „Jetzt“ und „Einst“ im christlichen Heilsstand zu betrachten ist, nämlich ihre Gegensätzlichkeit. Unvergleichlich grösser als alle gegenwärtige Heilserfahrung ist die Herrlichkeit, welche in und mit dem Reich Gottes dem vollendeten Gläubigen zu teil wird (2 Thess. 1, 5; 2, 14; Gal. 5, 21; 1 Kor. 2, 7; 6, 9; 2 Kor. 4, 17; Röm. 8, 18—30; Kol. 1, 12; 3, 1; 2 Tim. 2, 12; 2, 18). Die Gegenwart ist ja gerade dadurch charakterisiert, dass sie die Zeit des Stückwerks und der Unvollkommenheit in allen Beziehungen ist (1 Kor. 13, 9). Die ganze Weltzeit, der der Gläubige angehört, trägt den Stempel des Bösen (Gal. 1, 4). Selbst inmitten seines Gnadenstandes besteht für ihn doch noch immer die schmerzliche Notwendigkeit des Seufzens (Röm. 8, 23). Wenn *εἶναι ἐν Χριστῷ*, wie früher dargelegt, umfassende Bezeichnung des Heilsbesitzes des Christen ist für die Gegenwart und Zukunft, so gilt von der Gegenwart doch, dass sie gleichzeitig ein *ἐκδημεῖν ἀπὸ τοῦ κυρίου* ist, also noch ein Ausgeschlossensein von der völligen Gemeinschaft des erhöhten Herrn, da zwischen diesem und dem Gläubigen noch die Schranke des leiblich-irdischen Lebens sich erhebt. So ist denn das christliche Leben wesentlich ein Leben der Hoffnung auf das, was kommen wird. Eine Errettung hat der Christ erfahren; aber sie besteht kurz gesagt darin, dass ihm ein Hoffen zusteht auf Güter, die sich jetzt noch der Wahrnehmung entziehen (Röm. 8, 24). Der Besitz, der ihn zur Heiligung treibt, sind Verheissungen eben von jener herrlichen Zukunft (2 Kor. 7, 1). Im Himmel ist das Vaterland, in welchem er mit seinen Rechten wurzelt und an dem er mit seiner Liebe hängt (Phil. 4, 20). Das „Obere“ ist der Gegenstand seines Strebens (Kol. 3, 1). Die Segnung, welche man durch Christum empfängt, ist eben nicht bloss geistlicher Art, sondern gehört überhaupt dem himmlischen Lebensbereich an (Eph. 1, 3). Zwar ist auch der Gläubige seinerseits schon in diesen versetzt, aber

doch erst die kommenden Äonen werden den Gnadenreichtum wirklich offenbaren. Jetzt steht der Christ noch im Kampf; erst wenn dieser siegreich überstanden ist, winkt ihm der Preis der Vollendung, der oberen Berufung (1 Kor. 9, 24; Phil. 3, 14). Man braucht nur mit einem kurzen Wort daran zu erinnern, dass diese Stimmung des Harrens (Gal. 5, 5), des sehnsüchtigen Hinüberblickens von der Unvollkommenheit der Gegenwart auf die herrliche Zukunft, also der eschatologische Gedanke auch im paulinischen, wie im uranfänglichen Glaubensbewusstsein überhaupt eine Energie besass, die nicht leicht überschätzt werden kann. Man lebte in der Gewissheit der Nähe des Weltendes und der Wiederkunft Christi. *Εἰ ἐν τῇ ζωῇ ταύτῃ ἐν Χριστῷ ἠλπικότες ἐσμὲν μόνον, ἐλεεινότεροι πάντων ἀνθρώπων ἐσμέν* (1 Kor. 15, 19). So ist denn das Christentum für die Gegenwart notwendig durch den Glaubensblick auf die Zukunft orientiert, ruht also auf dem Bewusstsein, dass das gegenwärtig Erlebte und Erlebbare nicht das Ende oder Ziel, sondern erst ein Anfang ist und als solcher nicht hinanreicht an die kommende Herrlichkeit; das Auge des Glaubens, der nicht zu schauen und zu fühlen verlangt, sondern reines vertrauensvolles Erwarten ist, überbrückt die Kluft zwischen dem Jetzt und Einst und vermag es so, sich dessen schon im voraus zu freuen, was zu haben ihm jetzt noch versagt ist (2 Kor. 4, 7—18; 5, 1—10). Decken werden sich Heilsbesitz und Heilsrecht mit der Heilserfahrung erst dann, wenn die Zeit gekommen sein wird, in welcher der Unterschied von Innerweltlichem und Überweltlichem, von Transcendenz und Immanenz überhaupt nicht mehr da ist und von welcher es heissen darf (1 Kor. 13, 12):

*Τότε ἐπιγνώσομαι καθὼς καὶ ἐπεγνώσθην.*

### 3. Die Voraussetzungen für die Entstehung der Heilserfahrung.

Auf Grund der bisherigen Darlegung dürfte feststehen, dass nach dem Zeugnis des Paulus die Heilserfahrung des Christen hinter seinem Heils- und Glaubensbewusstsein überhaupt stets mehr oder weniger zurückbleibt. Schon diese Thatsache ist wichtig für das Verständnis der Bedeutung, welche die Heilserfahrung

für das Glaubensleben besitzt. Man wird dieselbe aber noch deutlicher erfassen, wenn man nun einen Blick auf die Voraussetzungen wirft, von denen die Heilserfahrung abhängig erscheint.

Darüber, dass für Paulus das Heil überhaupt in der Heilsgeschichte, insonderheit in der geschichtlich-übergeschichtlichen Person Jesu Christi wurzelt, braucht wohl kein Wort weiter gesagt zu werden. Für ihn, der als ein Apostel Jesu Christi nichts anderes wusste als den gekreuzigten und auferstandenen Christus, war auch die höchstmögliche Aussage über Gott selbst die, dass er ihn als den Vater Jesu Christi bestimmte, der diesen aus dem Tode zu himmlischer Machtstellung erhöht hat. Wenn so das ganze Heil an geschichtliche Voraussetzungen gebunden ist, so versteht sich von selbst, dass auch die Heilserfahrung, die ja nur ein Ausschnitt aus jenem ist, an solcher Bedingtheit teilnimmt. Dass es dennoch auch ausdrücklich gesagt, ist ein Beweis dafür, welches Gewicht die objektiven Geschichtsthatsachen innerhalb der Glaubensüberzeugung des Apostels besassen. So erscheint z. B. in 2 Thess. 2, 16 die gegenwärtige Heilserfahrung ganz allgemein als Fortsetzung der objektiven göttlichen Heilsbeschaffung (vgl. dazu S. 53 ff.). Mag das geschichtliche Verhalten Christi unter Umständen auch als Vorbild verwendet werden (z. B. Phil. 2, 5 ff.; Eph. 5, 25; Kol. 3, 13), so hat die Thatsache seines Todes und seiner Auferstehung doch noch eine ganz andere Bedeutung als die, durch den darin zu Tage tretenden Idealismus sieghaften Gottvertrauens und selbstloser Liebe das andächtige Gemüt zu rühren und ihm den Mut zur Nachahmung zu erwecken. Alle Errettung von der Macht der Sünde und der Finsternis, die der Gläubige erfährt, alle Lebensneuheit und aller Geistesbesitz, dessen er sich freut, alle religiös-sittliche Frucht, die ihm in seinem neuen Verhältnis zu Gott erblüht, aller Friede der Vergebung und alle innere Tröstung und Ermunterung ist durch die Thatsachen des Todes und der Auferstehung Christi bedingt (Gal. 1, 4; 2, 20; 1 Kor. 5, 7; 15, 1 ff.; Kol. 2, 12; Tit. 2, 14; 2 Kor. 5, 15; Gal. 4, 4; Röm. 6, 1 ff.; 8, 11; Eph. 2, 1 ff.; Kol. 1, 15 ff.; Tit. 3, 6; Röm. 7, 4; Eph. 1, 7. 20; Röm. 5, 1—11). Die erlebte Lösung von der früheren Lebensbeschaffenheit hat zur Grundlage die in dem Namen des Mittlers ausgedrückte geschichtliche Erscheinung und überweltliche Stellung desselben

(1 Kor. 6, 11). Alle dem Gläubigen geschenkte Errettung aus dem schmerzlichen Zwiespalt zwischen Wollen und Können entspringt aus der geschichtlichen Bethätigung Gottes in der so und so gearteten Sendung seines Sohnes (Röm. 8, 1 ff.). Aller Fortschritt zu innerer Verklärung ist begreiflich nur unter der Voraussetzung der δόξα des überweltlichen Christus (2 Kor. 3, 18). Der Geist, dieses Prinzip innerer Heilserfahrung, heisst kurzweg der Geist Jesu Christi (Röm. 8, 9; 2 Kor. 3, 17; Gal. 4, 6; Phil. 1, 19). Kurz, Jesus Christus, der gestorbene und doch lebendige, der geschichtliche und doch ewige, der Träger der Thatoffenbarung göttlicher Liebe in der Fülle der Zeit, ist beides: geschichtlicher Ausgangspunkt und transcendenter Hintergrund aller persönlichen Heilserfahrung.

Dass diese Verknüpfung gegenwärtigen Erlebens mit vergangenen Geschichtsthatsachen auf einem Glaubensurteil beruht, wurde schon früher berührt. Jetzt aber will hinzugefügt werden, dass die Heilserfahrung überhaupt wie an objektive geschichtliche, so auch an subjektive innere Voraussetzungen geknüpft ist Wenn es, wie früher dargelegt, ein Stück der Heilserfahrung des Christen bildet, dass er zu wachsender Einsicht in das Heil geführt wird, so ist seinerseits doch der freie Verzicht auf weltliche, vermeintlich weise Denk- und Anschauungsweise hiefür erforderlich (1 Kor. 3, 18 ff.), wie denn anderwärts der Fortschritt der Erkenntnis auch abhängig erscheint von der Bewährung in geistgeartetem Wandel (1 Kor. 3, 1 ff.). Auch das Wachstum in der Heiligung ist an die freie Bethätigung des Menschen gebunden (1 Kor. 5, 7; 2 Kor. 7, 1). Gnadengaben werden durch eifriges Streben danach erlangt (1 Kor. 12, 31). Der erlebte Umschwung muss durch eigene Willensbethätigung festgehalten werden (1 Kor. 6, 11; Röm. 12, 2); so erst kann sich das dem Christen geschenkte neue Leben realisieren, dass er es zum Inhalt seines persönlichen Wollens erhebt (Röm. 8, 12; Kol. 3, 1 ff.). Das Verhältnis zu Christo, in dem zu stehen ihm seliges Erleben ist, wird vervollkommnet und vertieft doch erst durch treues Festhalten an der Lehre, durch Wandel in Wahrheit und Liebe (Eph. 4, 14 f.; vgl. Röm. 13, 13 f.); die Zugehörigkeit zu Gott, der schlichteste und umfassendste Ausdruck des ganzen Heilsstandes. ist undenkbar ohne die eigene grundlegende That der

Bekehrung (1 Thess. 1, 9). Das sind Beispiele einer Gedankenbewegung, deren Gemeinsames doch dies ist: Erlebnis fruchtbarer göttlicher Einwirkung findet nicht statt ohne das Korrelat einer jenem Angebot entsprechenden inneren Nachfrage, ohne die — wenngleich aus Gott geborene — doch freie That der Bejahung der göttlichen Gnadenwirkung durch den Menschen. Das ist ein unlösbares Verhältnis des Gebens und Nehmens, der Gebundenheit und der Freiheit, des Thuns und des Leidens, des *παθεῖν* (Gal. 3, 4) und des *πείθεσθαι* (Gal. 5, 7), welches am überraschendsten vielleicht Phil. 2, 12 f. mit seinem Gegensatz des menschlichen *κατεργάζεσθαι τὴν σωτηρίαν* und des göttlichen *ἐνεργεῖν καί τὸ θέλειν καὶ τὸ ἐνεργεῖν* zum Ausdrucke kommt, welches aber in der paulinischen Denkweise überall wiederkehrt. Denn es ist nicht allzuschwer, eine ganze Reihe von Stellen aus Paulus nebeneinander zu stellen, in welchen der gleiche innere Vorgang das eine Mal als göttliche Wirkung, das andere Mal aber als menschliche That beurteilt wird. So erscheint die Befestigung im christlichen Wesen in dem Segenswunsch (1 Thess. 3, 12 f.) als göttliche Gnadenthat, während sie andrerseits von dem willigen Anhören des Wortes seitens der Thessalonicher, also als Frucht aus deren eigener Bethätigung erwartet wird (1 Thess. 3, 2 f.; vgl. 1 Kor. 16, 13; vgl. ferner *ὑμᾶς ὁ κύριος περισσεύσαι* 1 Thess. 3, 12 f. mit dem als Endziel einer Paränese gemeinten *ἵνα περισσεύητε μᾶλλον* in 1 Th. 4, 1). Einerseits wird die Liebe zur geoffenbarten Wahrheit als göttliche Gabe bezeichnet (2 Thess. 2, 10); andrerseits aber wird deren Verwerfung als Schuld beurteilt, die das göttliche Gericht herausfordert (2 Thess. 2, 12; Gal. 5, 8). Mitteilung des Geistes, Regierung des Lebens durch den Geist, Empfang neuen Lebens sind Vorgänge, bei denen der Mensch eine passive Rolle spielt (Gal. 3, 5; 5, 18; Eph. 3, 14); und doch ist das zugleich nur möglich kraft der eigenen Bethätigung des Menschen in der willigen Hinnahme des Evangeliums und in entsprechender sittlicher Haltung (Gal. 3, 2; 5. 16; 6, 9; Eph. 4, 22 etc.). Friede und Freude im Geiste sind gleichzeitig Wirkung Gottes und Früchte des Glaubens (Röm. 14, 17; 15, 13; Gal. 5, 22). Die Verwerfung des gesetzlichen Gerechtigkeitsweges ist aus eigenem Entschluss geboren (Phil. 3, 7) und doch ein durch höhere Wirkung herbei-

geführtes Widerfahrnis (Gal. 2, 19). Wie der Christ der Sünde gestorben ist und es doch seine Aufgabe bildet, nicht in ihr zu beharren (Röm. 6, 1 ff.; ähnlich Kol. 2, 20 mit 3, 5), so wird der Abbruch seiner Beziehungen zu Welt und Fleisch mit gleicher Wahrheit als ein Gekreuzigthaben und ein Gekreuzigtsein geschildert (Gal. 5, 24 und 2, 20). Bei der Besprechung von Gal. 2, 14 ff. wurde oben ausführlicher die Parallele nachgewiesen, welche dort zwischen dem in v. 18 gemeinten Thun und dem in v. 19 erwähnten Widerfahrnis des Christen und ebenso zwischen dem Leben des himmlischen Christus und dem Leben des Glaubens in uns in v. 20 obwaltet. So ist das Christentum gleichzeitig beides: Ein Ergriffensein und ein Ergreifen (Phil. 3, 12), ein Erkanntthaben und ein Erkanntsein (Gal. 4, 9). Wie immer man das nähere Verhältnis dieser beiden Seiten bestimmen möge, soviel ist durch ihre Gegenüberstellung gewiss, dass für den Apostel die Heilserfahrung nicht ein Erleben war, das sich naturalistisch oder magisch ihm aufdrängte, sondern bei aller Grösse göttlicher Gnadenwirkung doch aus eigener freier That des Menschen entsprang. Diese That ist, kurz gesagt, der Glaube und die von ihm unzertrennlichen Lebensbewegungen.

Es steht aus früheren Darlegungen (vgl. S. 146 f.) fest, dass der Glaube Wirkung Gottes im Menschen ist. Er entsteht, wenn der göttliche Geist das Herz des Sünders berührt und ihn ermutigt, dem Gott der Gnade zu vertrauen. Insofern ist es selbst ein Bestandteil der Heilserfahrung, sich zum Glauben und so zur wirklichen Errettung geführt zu wissen (Eph. 2, 8). Aber dieses Vertrauen ist Wahrheit doch nur als Ergebnis eines Willensentschlusses des Menschen, welcher zwar dem in Sünden toten ohne Gottes Gnade unmöglich wäre, deswegen aber den Charakter der Freiheit nicht verliert. Nichtglauben ist und bleibt Sünde und Schuld des Menschen (2 Thess. 2, 12). So wird der Glaube zur eigenen Bejahung der göttlichen Gnade und nur in dem Masse, als er dies wird, wird letztere zur Wirklichkeit (Röm. 1, 16 f.). Der Glaube ist also wohl ein Überwundenwerden durch Gott und doch bleibt er, kraft eines begrifflich gar nicht ganz enthüllbaren Ineinanders göttlicher Aktion und menschlicher Reaktion, des Menschen persönlicher und freier Eintritt in das Gnadenverhältnis zu Gott.

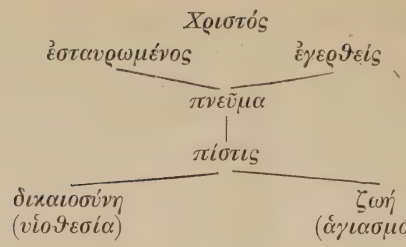
Dass er dies ist, wird vielleicht am einfachsten verbürgt durch den Hinweis auf dasjenige Moment, welches gerade für den paulinischen Glaubensbegriff in besonderem Masse charakteristisch ist. Der Glaube ist nämlich nur in der Art Vertrauen zu Gott und seiner Gnade, dass er die überzeugte Anerkennung eines geschichtlichen und überweltlichen Thatbestandes einschliesst. Denn er hat zu seinem Korrelat die evangelische Verkündigung (Gal. 3, 1ff.; 1 Kor. 2, 4f.; Röm. 1, 15ff.). Dieses Evangelium ist aber nicht allgemeine Aussage über Gottes Liebe, sondern Verkündigung eines Geschichtsverlaufs, der aus einer Masse von bestimmt gearteten und bestimmt gewerteten Einzelvorgängen sich zusammensetzt und doch eine einheitliche Heilsgeschichte bildet, welche wiederum übergeschichtliche, ewige Vorgänge voraussetzt und in einen übergeschichtlichen Thatbestand ausmündet. Es ist Predigt von dem als Geheimnis in Gott ruhenden vorzeitlichen Heilsplan, seiner Durchführung in der geschichtlichen Erscheinung des Davids- und Gottessohnes Jesus Christus, des Gekreuzigten und Auferstandenen, und von der himmlischen Machtstellung, welche diesem nunmehr zusteht und ihn, wie Gott, zum Gegenstand des Glaubens und der Anbetung macht. Es dürfte überflüssig sein, das noch näher zu belegen. Steht es aber so, dann ist das Evangelium eine in sich feststehende, unveränderliche objektive Grösse. Der nämliche Apostel, der wie kein anderer diese seine Verkündigung als sein Evangelium bezeichnete (Röm. 2, 16; 16, 25; 2 Thess. 2, 14), wusste sich doch so wenig berechtigt, über dessen Inhalt frei zu verfügen, dass er vielmehr sich und anderen Predigern die völligste Gebundenheit in dieser Beziehung auferlegt (Gal. 1, 7ff.). Es ist ihm die Wahrheit Gottes, welche geradezu als Lehre erscheint (Röm. 6, 17; 16, 17; Tit. 1, 9); nicht nur für die sittlichen Vorschriften, die sie als Ausdruck unabänderlichen Willens Gottes enthält (1 Thess. 4, 1ff.; 2, 11f. etc.), sondern für ihren gesamten Inhalt, also auch für die Geschichtsthatsachen, die sie einschliesst, fordert sie den Gehorsam gläubiger Bejahung (2 Thess. 1, 8; 3, 14; Gal. 5, 5; 2 Kor. 10, 5; Röm. 1, 5; 6, 17). Die göttliche Offenbarung, durch welche das Evangelium enthüllt wird, vollzieht sich keineswegs nur darin, dass menschliche Herzen mit neuen Heils- und Glaubensgedanken erfüllt werden (Gal. 1, 16),

sondern geschah vor diesem und ohne dieses in einem objektiven Geschichtsverlauf, welcher die verborgenen Ratschlüsse Gottes realisierte (Röm. 3, 21; 16, 26 etc.) und vollzieht sich fort und fort in der Predigt des Evangeliums (Röm. 1, 16). Eine Trennung der Anerkennung objektiver Thatbestände von dem allgemeinen Vertrauen auf Gott ist demgemäss für Paulus undenkbar; dieses würde dabei eine *κενὴ πίστις*, inhaltsleer im eigentlichsten Sinne des Wortes (1 Kor. 15, 14), geradeso, wie das Evangelium selbst auf diese Weise zum *κενὸν κήρυγμα* herabsänke (ib.).

Will man das dargelegte Abhängigkeitsverhältnis der Heilserfahrung nach der subjektiven wie nach der objektiven Seite hin, vom Glauben wie von der Heilsgeschichte, in seiner einfachsten Form erfassen, so darf man nur etwa zwei solche Stellen wie Gal. 3, 1 ff. und 4, 4 ff. vergleichen. In jener baut sich die Heilsgewinnung in folgenden drei Stufen auf: Verkündigung von dem gekreuzigten Christus, Glaube an diese Botschaft und Geistesempfang; in dieser aber stellt sich folgende Verkettung von Ursachen und Wirkungen dar: geschichtliche Erlösungsthat Gottes durch Christum, darin begründetes neues, objektives Gnadenverhältnis des Menschen zu Gott, Empfang des Geistes der Kindschaft. Zwei verschiedene Linien und doch darin eins, dass die Heilserfahrung, im strengen Sinn des Wortes genommen, nicht der Anfang und Ausgangspunkt, sondern die Frucht des Christenlebens ist.

Vielleicht ist dieser Ort, wo so nachdrücklich der sittlich freie Charakter des Glaubens betont werden muss, die rechte Stelle, einen Blick auf die neuerdings wieder öfters berührte Frage nach dem Verhältnis von Gnade und Freiheit oder, wie man zu sagen pflegt, der religiösen und ethischen Seite des Christentums, oder dem durch Gottes That objektiv gesetzten neuen Verhältnis des Menschen zu ihm und dessen sittlichem Verhalten, oder zwischen Rechtfertigung und Heiligung zu werfen. Man pflegt das wohl auf verschiedene „Vorstellungsformen“ zurückzuführen, welche für Paulus bald mehr den forensischen, bald mehr den ethischen Gesichtspunkt für die Betrachtung nahe legten. Erklärt ist damit freilich nur für denjenigen etwas, welcher auf die weitere Frage verzichtet, wie es denn kam, dass Paulus sich seinen Heilsbesitz in so verschiedenen Anschauungs-

formen zurechtlegte, wenn er sich ihrer nicht als unlöslicher Einheit bewusst war. Auch der Ausweg dürfte sich nicht gangbar erweisen, die Verknüpfung beider Seiten des Christenstands bloss in die Ebene psychologischer Bewegungen zu verlegen und den Ursprung des neuen sittlichen Verhaltens in dem Motiv der Liebe oder der Dankbarkeit für das Heil und gegen den Heiland zu suchen; dabei verliert man schliesslich die eine Seite der Sache völlig und kommt dazu, den Heilsstand überhaupt auf die sittliche Erneuerung des Menschen zu reduzieren, wie das z. B. Karl in der mehrfach erwähnten Schrift thut. Preisgegeben jedoch wird die Einheit der beiden Seiten, wenn man den Heilsstand in zwei völlig von einander zu trennenden Gnadenthaten wurzeln lässt, von denen die eine die Einrückung des Menschen in das rechte Verhältnis zu Gott, also das religiöse Gut der Rechtfertigung, die andere aber die Einpflanzung eines neuen Lebens ist. Vergessen wird dabei aber auch dies, dass der Glaube, welcher die Rechtfertigung erlangt, selbst schon Wirkung des heiligen Geistes ist. Hier eben liegt die eigentliche Antwort auf jene Frage. Einheitlicher Quell des ganzen Heilsbesitzes sowohl seiner religiösen als sittlichen Seite nach ist, in subjektiver Hinsicht natürlich, der Glaube. Er wirkt in der transcendenten Welt des göttlichen Urteils die Rechtfertigung; weil er aber nicht bloss äussere Anerkennung einer objektiven Wahrheit, sondern zugleich Wirkung des Geistes und andrerseits wieder nicht bloss göttliche Gabe, sondern höchste sittliche That des Menschen ist, so ist er zugleich Wurzel und Ausgangspunkt aller sittlichen Neuheit im Menschen, in welcher sich ja Wirkung des Geistes und menschliche Freiheit unlöslich verbinden. Nur ein anderer Ausdruck hierfür ist es darum, wenn der gesamte Heilsstand auf den Geist zurückgeführt wird (1 Kor. 6, 11). Erst so erklärt es sich auch, wie einerseits der getötete Christus nicht bloss als Grundlage des neuen religiösen Verhältnisses zu Gott, sondern auch als Macht des neuen Lebens (Röm. 6, 1 ff.) und andrerseits der Auferstandene nicht nur als Triebkraft des neuen Lebens, sondern auch als Voraussetzung für die Überwindung der Schuld angesehen werden kann (Röm. 4, 25). Vielleicht lässt sich diese Auffassung in folgendem Schema veranschaulichen:




Dass bei dieser Auffassung der objektive Charakter der Rechtfertigung in Frage gestellt werde, ist unbegründete Besorgnis. Denn für die Erlangung der Rechtfertigung kommt der Glaube durchaus nicht als dieser Anfang eines neuen Lebens, sondern bloss als der im Blick auf Christum den Heilbringer geschehene Verzicht auf jede eigene Leistung in Betracht (Gal. 2, 15 ff.); dass er kraft des ihm innewohnenden Geistes auch sittliche Erneuerungskraft in sich trägt, macht ihn nicht zum Prinzip der Rechtfertigung. Auch hier muss eben, was sachlich untrennbar ist, zum begrifflich reinen Verständnis der Dinge von einander gesondert werden. Hinzuzunehmen aber ist nun zur vollständigen Einsicht in die Sache dies, was früher schon festgestellt ward, dass das im Glauben bewusst ergriffene neue Verhältnis zu Gott und bewusst gesetzte neue Verhalten zu ihm nicht bloss eine empirische Wirklichkeit, sondern eine überempirische Wahrheit besitzt. Insofern trifft es eben zu, dass die Verknüpfung jener beiden Seiten des Heilsstandes zwar in der psychologischen Beschaffenheit des Glaubens sich vollzieht, aber in mystischen übernatürlichen Vorgängen begründet ist, welche wesentlich an die Taufe angeschlossen sind und in dem Hintergrunde des menschlichen Wesens an seinem prinzipiellen Sein sich vollzogen haben müssen, bevor sie zur aktuellen Wirklichkeit in ihm gelangen (vgl. oben S. 161 ff.). Jedenfalls aber trifft man den Sinn des Apostels, wenn man alles Heil wie aus dem Glauben, so aus dem Geiste, wie aus göttlicher Gnadengabe, so aus freier Glaubensthat des Menschen entspringen lässt.

Wie immer man aber die hier angedeuteten Schwierigkeiten im einzelnen lösen möge, so steht doch eines fest. Wenn Heilserfahrung zu stande kommt nicht ohne die Voraussetzung gläubiger Empfänglichkeit, und wenn dieser Glaube freie Bejahung

der objektiven Voraussetzungen für das Heil ist, so ist die Heilserfahrung selbst wohl göttliche Gnadenthat und doch an die freie Setzung des menschlichen Subjekts gebunden, kein Erleben, das sich dem Menschen aufzwingt, auch in ihrem Einzelbestand keine sich gleichbleibende Grösse, sondern vom Dasein des Glaubens und von dem Grade der Energie abhängig, mit welcher er sich der göttlichen Gaben bemächtigt. Damit ist aber schon die letzte Frage nahe getreten, die es nun noch zu beantworten gilt, nämlich welche Bedeutung nach Paulus die so gewonnene und so geartete Heilserfahrung für die christliche Heilserkenntnis und Wahrheitsgewissheit besitze.

## 4. Die Bedeutung der Heilserfahrung für die Gewissheit und Erkenntnis des Christen.

Dass von einer solchen geredet werden darf, lässt sich zunächst mit vielen einzelnen Belegen beweisen. So ist für Paulus selbst in seinem apostolischen Wirken die Erfahrung davon, dass es ihm gelingt, Gemeinden des Glaubens an Christum zu sammeln, zwar nicht die einzige und grundlegende, aber doch eine Bestätigung für die Wahrheit seiner apostolischen Sendung (1 Kor. 9, 1 f.; 2 Kor. 3, 1 f.; Gal. 2, 8). Umgekehrt aber erscheint es ihm auch durchaus als berechtigt, etwaige fremde Zweifel an seinem apostolischen Berufe durch die von seiner Thätigkeit herrührenden Segenswirkungen zu entkräften oder übelwollender Verkleinerung seines Apostolats durch den Appell an die Erfahrung zu wehren, welche seine Gemeinden von der Geisteskraft und Lebensmacht seiner Predigt gemacht haben (Gal. 2, 9; 2 Kor. 3, 1 ff.). Vielleicht war es zunächst für Paulus eine schmerzliche Thatsache, wenn er inne wurde, dass sein Evangelium von den Juden zumeist verworfen und von den gebildeten und begüterten Heiden nur in geringem Masse gläubig aufgenommen ward. Aber gerade in dieser eigentümlichen Entwickelung enthüllen sich ihm die verborgenen Gedanken Gottes und bestätigt sich ihm der aller menschlich-oberflächlichen Anschauung entgegengesetzte Charakter des Evangeliums (1 Kor. 1, 22 ff.; Röm. 10, 7 ff.). In ähnlicher Weise erwächst ihm anderseits aus der

fröhlichen Erinnerung an die Geistesmacht, mit der er das Evangelium bei den Thessalonichern gepredigt hat, und an den freudigen Glauben, mit dem sie es aufnahmen, die Gewissheit, dass sie zu Gottes auserlesenem Volke gehören (1 Thess. 1, 5. 7). Ja im Lichte des Damaskuserlebnisses geht ihm die Erkenntnis auf, dass Gottes Liebe von Anfang seines Lebens an ihre besonderen Gedanken über ihn gehegt habe; seine Lebenswege werden ihm zu göttlichen Führungen, die der Erreichung des Ziels der Gnade dienen (Gal. 1, 1 ff.; 1, 15). Das Gemeinsame aller dieser Äusserungen ist doch dies, dass berufliche und persönliche Erfahrung zur Quelle religiöser Gewissheit und Erkenntnis wird.

Verwandte Gedanken finden sich nicht minder da, wo P. von den gemeinsamen Erlebnissen der Christenheit redet. Die Thatsache, dass der Christ göttliche Berufung erlebt hat, gibt ihm die Gewissheit, dass er auch an das ihm gesteckte Ziel kommt (1 Th. 5, 24; 1 Kor. 1, 8 f.). Jede Errettung aus Gefahren, die dem Christen widerfährt, lässt ihn neue Gewissheit von der todüberwindenden Macht Gottes gewinnen, reinigt sein Vertrauen von aller Schwäche und Halbheit und erfüllt ihn mit der fröhlichen Zuversicht, dass Gottes Hand auch weiter über ihm walten werde (2 Kor. 1, 9 ff.). Freude und Friede empfängt der Christ als Gabe Gottes auf seinen Glauben hin; solche Erfahrung von der Trostmacht, die im Glauben liegt, dient ihm aber zur Belebung und Bereicherung seiner Hoffnung (Röm. 15, 13). Aus der Erneuerung, welcher der Christ als eines durch Christum geschaffenen Thatbestandes bei sich inne wird, entspringt ihm die Gewissheit, dass auch er der Todesmacht für immer entnommen ist (Röm. 6, 6 ff.). Der jetzige Geistesbesitz verbürgt die einstige Auferweckung des Leibes (Röm. 8, 11). Die Erfahrung der göttlichen Barmherzigkeit, wie man sie schon jetzt in innerer Verklärung erlebt, gibt Mut und Freudigkeit und Kraft, sich allen Beschwerden und Versuchungen gegenüber zu behaupten (2 Kor. 3, 18—4, 2). In dem inneren Erlebnis der Heiligung liegt es mit eingeschlossen, dass die sittlichen Forderungen, welche das Evangelium zunächst als äussere Autorität an den Christen richtet, ihm zugleich zur inneren Norm werden, an die er sich gebunden weiss (1 Thess. 4, 8 vgl. z. d. St.). An den inneren Wirkungen, die er bei dem Hören

des Wortes erlebt, gewinnt der Christ überhaupt Bürgschaft für den göttlichen Charakter des Evangeliums (1 Th. 2, 13; 4, 7 f.; 2 Tim. 3, 16). Von inneren Erfahrungen aus wird in Gal. 2, 16 ff. die Irrlehre zurückgewiesen, die in Antiochia aufgetreten war, und ebenso die Konsequenz abgewehrt, als ob die reine Predigt der Gnade Christum zum Sündendiener erniedrige (vgl. auch Gal. 3, 1 ff.). Die persönliche Erfahrung treibt den Juden wie den Heiden zu der Einsicht, dass der Gesetzesweg nicht zum Heile führe, und bahnt so Christo den Weg zu ihnen (Röm. 3, 20; 6, 7 ff.; Gal. 3, 24). Wenn die Thatsache, dass das jüdische Volk in seiner Mehrheit sich dem Evangelium von Christo verschloss, manchen an der Zuverlässigkeit der göttlichen Verheissungen irre machen konnte, so hat doch Paulus selbst und mit ihm jeder, der sehen will, an der Bekehrung des Apostels einen unwiderleglichen Beweis für den Fortbestand der göttlichen Gnadenabsichten in Bezug auf Israel, ja einen Ausgangspunkt, welcher ihm ganz neue Blicke in die sich wunderbar kreuzenden Wege Gottes gewährt (Röm. 11). So wird denn in der That die persönliche Heilserfahrung zum Massstab für die Beurteilung der Zukunft, der Gnadenthaten Gottes und der Heilswahrheit überhaupt. In seinem eigenen unmittelbaren Erleben erschliesst sich dem Christen die Tiefe und Eigenart der göttlichen Geheimnisse (1 Kor. 1, 26 ff.; 2, 6 ff.). Sein neues Leben hat zur Parallele ein Innewerden der überirdischen oder transsubjektiven Thatbestände, aus denen es stammt, gibt also Erkenntnis seiner eigenen Quellen (Röm. 6, 6—8). Das Wachstum im Heilsbesitze ist begleitet von zunehmender religiöser Erkenntnis, welche den ganzen Umfang des Heilswirkens Gottes in Zeit und Ewigkeit umfasst (Eph. 1, 15 ff.; 3, 18 ff.). Durch die Gleichartigkeit des Geistestriebes, den er in sich trägt, mit den Forderungen, die im alttestamentlichen Gesetze enthalten sind, knüpft sich ein Band der Gewissheit, welche auch in jener gesetzlichen Ordnung göttliches Recht erkennt (Röm. 8, 1 ff.). Im Lichte der eigenen Erfahrung erscheint das Leben Christi als siegreicher Kampf über Sünde und Tod (ib.). Kurz, es besteht eine unlösliche Beziehung zwischen dem Glauben, der das Heil empfängt und geniesst, und der Erkenntnis, die das Heil in seinen Ausgangspunkten und Zielen erfasst und durchschaut (Eph. 4, 13).

Ihren kürzesten Ausdruck erhält diese Thatsache dann, wenn der Geist, der ja das eigentliche Prinzip der Heilserfahrung ist, zugleich als Träger der Gewissheit und Ausgangspunkt der Erkenntnis des Christen erscheint*) (vgl. dazu oben S. 151 f. und Stellen wie Röm. 4, 6 f.; 5, 5 ff.; 8, 12; 8, 23; Gal. 4, 6 f.; 1 Kor. 2, 12; 2 Kor. 1, 21 ff.; 5, 5; Eph. 1, 13; 4, 30 u. ö.). Im Innern des Subjekts liegt hier überall das, woran der Christ mit seiner Heilsgewissheit hängt und worauf er sich mit seiner Heilserkenntnis begründet.

Dass diese Form der Bildung religiöser Gewissheiten und Erkenntnisse, wie sie im Vorhergehenden an vielen einzelnen Punkten innerhalb des paulinischen Denkens auf Grund seiner eigenen Aussagen aufgezeigt worden ist, für den Apostel von grosser Macht und Lebendigkeit war, des zum Beweise braucht ja nur auch ganz kurz auf die Bedeutung hingewiesen zu werden, welche innerhalb des Gewebes seiner religiösen Überzeugungen das Erlebnis vor Damaskus besass. Mit ihm ist ihm in der That eine neue Anschauung über Gott und den Messias aufgegangen. Für die objektive Würdigung dieses Verhältnisses ist aber andrerseits doch auch dies von Wichtigkeit, einmal dass P., wie schon früher dargelegt ward, dieses Erlebnis keineswegs als etwas so Einzigartiges betrachtet, wie es keinem anderen ausser ihm widerfahren wäre, so dass ihm damit spezielle, anderen nicht zugängliche Gewissheiten und Erkenntnisse erschlossen wären; vielmehr fühlt er sich dadurch nur mit den anderen Aposteln und ursprünglichen Empfängern der Offenbarung Gottes in Christo auf gleichen Boden gestellt (1 Kor. 15, 4 ff.), und nirgends tritt hervor, dass er sich deshalb etwa von den schlichten Hörern des gepredigten Evangeliums prinzipiell geschieden wüsste, als wäre seine Gewissheit anders fundamentiert als die ihre. Dazu kommt, dass P. für die Bildung seiner aus Erfahrung stammenden Urteile überhaupt sich nur selten auf jenes Erlebnis zurückbezieht, sondern viel lieber und häufiger auf solchen Erfahrungsbesitz zurückgeht, hinsichtlich dessen er schon durch seine eigene Aus-

*) Diese von P. so häufig vollzogene Ableitung christl. Gewissheit aus dem Besitz des Geistes heraus ist freilich unmöglich, wenn, wie Ritschl, R. u. V. III, 572 will, die Selbstbeobachtung des Christen in Bezug auf den Besitz des heil. Geistes aus dem christlichen Leben entfernt werden müsste.

drucksweise keinen Zweifel lässt, dass er ihn, wenn auch vielleicht als gradweise verschiedenen und zeitweise wechselnden, doch als prinzipiell bei allen Christen gleichartigen betrachtet. Man darf aber für die Beurteilung der ganzen Frage nach der Bedeutung der Heilserfahrung für die Gewissheit und Erkenntnis des Christen auch an folgenden Thatsachen nicht vorübergehen.

In 1 Kor. 15 hat es P. mit Abwehr der Leugnung der Toten-Auferstehung zu thun. Christi leibliche Auferstehung ist der Angelpunkt aller diesbezüglichen Gewissheit. Sie hat sich ihm individuell durch das Damaskusereignis vergewissert, und der Christ überhaupt besitzt an dem neuen Leben, welches er durch den Glauben an Christum gewonnen hat, ein immanentes Zeugnis für die Wahrheit derselben (Röm. 8, 9). In 1 Kor. 15, 17 findet sich aber nun folgende Form der Gedankenbildung. Auf Grund der Auferstehung Christi geniesst der Christ Befreiung von der Sünde, wobei man kein Recht hat, bloss an die Entledigung von der Schuld und nicht auch an die Errettung aus der Macht der Sünde zu denken. Er erlebt also die Wahrheit der Auferstehung seines Herrn an sich selbst in der Überwindung der Sünde, die sich bei ihm vollzogen hat. Alles dies aber und jeder andere damit verbundene Heilsbesitz oder Heilshoffnung sinkt in sich zusammen, wenn die Voraussetzung, die Auferstehung des Heilands, ungeschichtlich ist. Man mag immerhin sagen, dass P. diesen Gedanken ja von vornherein doch nur als einen rein hypothetischen, ja zweifellos irrealen gedacht habe. Im Grunde ändert das aber doch nichts daran, dass P. sich bereit erklärt allen Heilsbesitz und alle Heilserfahrung als leere Einbildung zu beurteilen, sobald ihm der Beweis geliefert wäre, dass die objektive Grundlage derselben hinfällig sei. Wie könnte deutlicher zu Tage treten, dass doch nicht die persönliche Erfahrung des Christen, sondern die in bestimmten Einzelvorgängen vollzogene Heilsgeschichte das letzte Fundament aller christlichen Gewissheit bildet?

Formal verwandt ist dieser Stelle die Aussage in Gal. 5, 7 f. Hier kämpft P. gegen die Einschmuggelung eines falschen Nomismus in das Christentum. Seine Leser hatten sich einreden lassen (*πεισμονή*), dass Annahme der Beschneidung unumgängliche Voraussetzung für die Erlangung des Heils sei. Er aber hält ihnen

entgegen, dass solche Überredung der Herzen ihren Ausgangspunkt nicht in dem Gott habe, der sie beruft. Es gibt also wohl im christlichen Leben eine solche Beeinflussung der Geister und Gemüter, bei welcher — sei es mit oder ohne menschliche Vermittelung — Gott thätig ist. Es gibt aber daneben auch eine solche Überredung der Herzen, welche — unter Umständen mit Erfolg — mit dem Anspruch auftritt, göttliche Wahrheit zu sein, ohne dass sie es doch wirklich ist und ohne dass sie ihren in Wahrheit ungöttlichen Charakter im Herzen des gläubigen Christen durch irgend welche innere Merkmale verriete. Mithin bedarf der Christ eines objektiven Massstabes, welcher ihm ermöglicht, göttliche Überredung von menschlicher oder gar satanischer zu unterscheiden. Als diesen aber bezeichnet P. in der That in dem erwähnten Zusammenhang die ἀλήθεια τοῦ εὐαγγελίου, die mit ihrem Lehrinhalt so feststeht, dass sie schlechthin gehorsame Unterwerfung fordert (vgl. Gal. 1, 6 ff.). Wie also dort die Geschichte, so ist es hier das Wort, wonach alle vermeintliche oder wirkliche innere Erfahrung und die daraus entspringende Gewissheit sich normiert und bewährt. Diese objektiven Faktoren sind also nicht nur, wie in Abschnitt III dargelegt, die thatsächlichen Voraussetzungen, ohne die es zur Heilserfahrung überhaupt nicht käme, sondern auch der oberste Kanon aller subjektiven Heilsgewissheit des Christen.

Das Ergebnis, das an diesen einzelnen Stellen entgegentritt, bestätigt sich nun aber auch durch allgemeinere Erwägungen. Zunächst liegt am Tage, dass die Momente christlicher Heilsgewissheit, die, wie vorhin gezeigt, sich auf persönliche Erfahrung stützen, anderwärts auch aus anderen, objektiven Grundlagen abgeleitet werden oder wenigstens nur durch gleichzeitige Heranziehung anderer Wahrheiten zu stande kommen. So hat der Schluss von der gegenwärtigen Berufung oder Errettung auf die künftige Heilsvollendung seine beweisende Kraft doch nur unter Voraussetzung der Treue Gottes; diese aber ist dem Christen, noch dazu im Anfangsstadium seiner Entwickelung, nicht kraft eines Erfahrungs-, sondern eines Glaubensurteils gewiss (1 Thess. 5, 24; 2 Thess. 3, 3; 1 Kor. 1, 9). Die Freiheit von gesetzlichem Joche, die Gal. 2, 16 ff. und 3, 1 ff. durch den Hinweis

auf die erlebte eigene innere Entwickelung gesichert wird, wird unmittelbar danach in Gal. 3, 7 ff. aus den Zeugnissen der Schrift, aus dem Entwickelungsgang der alttestamentlichen Offenbarung und aus dem Lebenswerk Christi heraus abgeleitet. Das Wesen der Taufe bestimmt sich nicht nach persönlichen Erlebnissen, sondern nach den geschichtlichen Vorgängen, denen sie zur Auswirkung dient (Röm. 6, 1 ff.). Die Gewissheit des himmlischen Erbes, die anderwärts aus dem schon gegenwärtigen Heilsbesitz nach der Form eines Schlusses a minori ad majus entspringt, wird gleichfalls in Gal. 3 auf den durch die Zugehörigkeit zu Christo, dem Abrahams-Samen, vermittelten heilsgeschichtlich-genealogischen Zusammenhang mit Abraham und die Kräftigkeit der diesem gegebenen Verheissung begründet. An sich war es eine schmerzliche Thatsache, wenn P. wie anderwärts, so insonderheit in Korinth es erfuhr, dass das Evangelium von den Reichen und Gebildeten zurückgewiesen wurde; aber sie wird ihm zum Beweise der Göttlichkeit des Evangeliums, sobald er sich daran erinnert, dass das alttestamentliche Wort bereits dies als ein Grundgesetz der göttlichen Offenbarung festgestellt habe (1 Kor. 1, 18 ff.). Die Erkenntnis, in welcher zu wachsen Paulus Eph. 1, 15 ff. seinen Lesern wünscht, geht zwar von dem subjektiven Thatbestand eigener Errettung, nicht minder aber von dem objektiven der Offenbarung Gottes in Christo aus. In Röm. 6, 1 ff. und 8, 1 ff. ist es doch in erster Linie nicht das eigene Erlebnis, sondern die bestimmt geartete und ebenso bestimmt gewertete geschichtliche Erscheinung Christi, auf welcher die Heilsgewissheit für die Gegenwart und Zukunft beruht.

Charakteristisch ferner für die Zusammenhänge der Gedanken bei P. sind aber auch folgende Beispiele. In Gal. 5, 5 wird das zukünftige Heil als ἐλπὶς δικαιοσύνης d. h. als die durch den gegenwärtigen Gerechtigkeitsbesitz gewährleistete Hoffnung bezeichnet (vgl. die oben geg. Ausleg. d. St.). Da aber die Gerechtigkeit als durch göttliche Gerechterklärung beschafftes Heilsgut an sich nicht zu dem subjektiv erlebten, sondern geglaubten Heilsstand gehört, so liegt hier also ein Schluss von dem transsubjektiven Heilsbesitz der Gegenwart auf solchen der Zukunft vor. Die Stelle vergleicht sich in dieser Hinsicht ganz der noch

charakteristischeren in Röm. 5, 8 ff. mit ihrer Folgerung der zukünftigen σωτηρία aus der objektiven Versöhnung und Rechtfertigung. Ähnlich dient in 1 Kor. 3, 23 die Zugehörigkeit zu Christo, die für den Christen feststeht, gleichviel, wie viel oder wie wenig er jeweilig davon erleben mag, zum Richtpunkt für die Beurteilung des rechten christlichen Verhaltens gegenüber Menschen und Dingen und zur Verbürgung der Gemeinschaft mit Gott. Die Gewissheit des Glaubens hat an der ewigen Erwählung durch Gott und an der wenigstens idealiter bereits vollzogenen Verherrlichung des Gläubigen, also an zwei dem persönlichen Erleben durchaus entzogenen Thatsachen, die beiden Pole, von denen aus sich ihr auch die Unvollkommenheit und Trübsal der Gegenwart statt in dieser ihrer roh-empirischen Bedeutung vielmehr als Mittel göttlicher Liebesabsichten zu erfahren gibt. Mag sein, dass im christlichen Leben das Dunkel der Zukunft sich lichtet durch die Strahlen der Gnade, in deren Schein der Christ schon jetzt leben und sich sonnen darf; Stellen wie 2 Kor. 4, 18 aber und 5, 6 ff.; 5, 10 zeigen, dass mindestens ebensosehr die zukünftigen Realitäten, deren der Glaube gewiss ist, die Gegenwart verklären und so zum Ausgangs- und Stützpunkt all des Trostes und des Friedens werden, den er hier erlebt.

Wie verschieden auch alle diese Formen der Bildung christlicher Gewissheiten und Erkenntnisse unter sich sein mögen, so stimmen sie doch darin überein, dass in ihnen die persönliche Erfahrung nicht den Ausgangspunkt bildet, sondern sich nur als ein wenn auch bedeutungsvolles Glied der Kette von Gewissheiten einreiht, die den christlichen Glauben trägt. Darum weisen sie von selbst auf eine letzte Position hin, die hinter oder über der jeweiligen Erfahrung liegt und auf welcher letztlich alle christliche Gewissheit ruht. Das ist aber nichts anderes als das Wort und der im Wort verkündigte Christus.

Schon im Alten Testamente fand P. für sich und die Christen insgemein Normen ihrer Gewissheit und Erkenntnis. Dass der Jesus, der ihm vor Damaskus lebendig entgegengetreten war, der Messias sei, diese Gewissheit behauptete sich bei ihm doch nicht ohne die Einsicht, dass derselbe den im Alten Testamente ausgesprochenen Bedingungen des wahren Messiastums entsprach (Röm. 1, 3; 9, 5; Gal. 4, 4; 1 Kor. 15, 3 f.); so ruht sein Glaube

an ihn auf der Einsicht, dass, was dort verheissen, in ihm erfüllt sei (2 Kor. 1, 20). Die gesamte Anwendung des A. T. durch ihn, die gerade in den vier grossen Lehrbriefen besonders reich ist,*) entspricht dem. Diese Citate sind ja nicht bloss schriftstellerische Anknüpfungspunkte für Lehrentwickelungen, oder nur nachträgliche Bestätigungen für anders woher erkannte Wahrheiten, sondern direkte Ausgangspunkte für den religiösen Wahrheitsbesitz des Christen. (Man vergl. z. B. die Verwertung des Alten Testaments in Gal. 3, 6 ff. und Röm. 4, 3 ff. und die Bedeutung dieser Stelle für die Rechtfertigungslehre des P., ferner die Kap. Röm. 9—11 mit ihrem reichen und strengen Schriftbeweis aus dem A. T. oder Stellen wie 1 Kor. 1, 19; 2 Kor. 6, 16 ff.; Gal. 3, 16 u. ä.). Dass diese Beziehung auf das A. T. von P. nicht nur aus taktischen Motiven erfolgte, als hätte sie bloss den Zweck, seine judaistischen Gegner von vornherein aus ihrer eigenen Erkenntnisquelle zu widerlegen und so ihnen jede Bestreitung der paulinischen Sätze unmöglich zu machen, das geht aus Stellen wie Röm. 15, 4; 2 Tim. 3, 14 ff. deutlich genug hervor; auch für den Christen bleibt das A. T. mit seinem Schatz gottgeschenkter Verheissung und Lehre Quelle der Erkenntnis, sittliche Norm und Mittel zur Tröstung und Befestigung in christlicher Hoffnung, in dem allen unverlierbare und unveräusserliche göttliche Wahrheit.

Das rechte Verständnis dieses alttestamentlichen Wortes kommt freilich nach Paulus nicht unmittelbar aus diesem selbst. Denn für das Volk Israel ist dasselbe verhüllt, so lange es sich nicht zu Christo bekehrt und von ihm aus das A. T. erfassen lernt (2 Kor. 3, 14—16). Erst im Lichte Christi also wird das A. T. vollgültige Quelle der Wahrheitserkenntnis, während es, losgerissen von der Beziehung auf ihn und nicht unter dem Gesichtspunkt der sich gegenseitig bedingenden und erklärenden Verheissung und Erfüllung betrachtet, seinen Wahrheitsgehalt verbirgt. Dieser Christus ist der Gegenstand des Evangeliums überhaupt und speziell für Paulus der zentrale Inhalt aller seiner Verkündigung (1 Kor. 2, 2). Gerne hebt dabei der Apostel hervor, wie

*) Vgl. Dr. A. Clemen, der Gebrauch des A. T. in den neutest. Schriften. 1895. S. 158 ff.

völlig unabhängig er mit dieser seiner Predigt von allen menschlichen Autoritäten sei (Gal. 1, 11 ff.); er nennt es sein Evangelium, gerade als ob ihm ein spezifisch und individuell paulinischer Inhalt eigen wäre (Röm. 2, 16; 16, 25). In Wirklichkeit aber verfolgt er mit dieser Betonung der Selbständigkeit seines Evangeliums nicht subjektivistische Bestrebungen, sondern will damit vielmehr den objektiven, autoritativen, göttlichen Charakter des Evangeliums als eines Wortes der Wahrheit sichern (Gal. 1, 11 ff.; Kol. 1, 5). Auf Weisung durch dies Wort sieht sich der Christ für die Zeit gewiesen, in welcher er die transcendenten Realitäten seines Glaubens noch nicht auf dem Wege der Anschauung erfassen kann (2 Kor. 5, 7, eine Stelle, wozu Beyschlag, Neutest. Theol. II, S. 174, sehr richtig bemerkt: die himmlischen Dinge gestatten uns in unserem irdischen Leben keine anschauliche Erkenntnis und erfahrungsmässige Vergewisserung). Dem Worte des Herrn, das selbst wieder einen Bestandteil der apostolischen Verkündigung bildet, entnimmt der Christ, was ihn über die Sorgen der Zukunft zu trösten vermag (1 Thess. 4, 5 ff.). Recht wohl weiss dabei der Apostel zu unterscheiden, was ausdrückliche Anordnung Christi und was freie Schlussfolgerung des vom Geiste Christi erleuchteten Menschen ist; hat letztere allen Anspruch auf Beachtung, so fordert erstere doch mehr, nämlich Gehorsam (1 Kor. 7, 10 und 25). Nicht bloss Worte Jesu aber, sondern die Gesamtheit der μυστήρια θεοῦ sind in dem Evangelium zusammengefasst, und dieser ihnen aufgegebenen Verkündigung gegenüber sind auch die Apostel so wenig frei und selbständig, als es mit den Pflichten eines treuen Haushalters vereinbar wäre, das ihm anvertraute Gut willkürlich zu verändern oder zu beschädigen (1 Kor. 4, 1).

Dieses Evangelium ist der oberste Richter in allen Streitfragen und die letzte Quelle alles Heils und aller Gewissheit (Gal. 2, 14; Röm. 1, 16; 1 Kor. 15, 1). Es ist das Wort Gottes (1 Thess. 2, 13), in dem also Gott selbst seinen Heilswillen kundgibt. Das heisst aber dann nichts anderes als dass Christus der letzte Grund aller Gewissheit und aller Erkenntnis ist. Denn wie das Wort die Kundgebung, so ist Christus das persönliche Vollzugsorgan des göttlichen Heilswillens (Eph. 1. 3 ff.). Nirgends aber mutet Paulus seinen Lesern und Hörern zu, diesen

Christus sich nach dem inneren Erleben zu konstruieren, dessen sie etwa mit Bezug auf ihn teilhaftig geworden sind oder werden. Das Bild dieses Christus steht ihm vielmehr unverrückbar fest und verlangt, auch den Hörern des Evangeliums von vornherein und unabänderlich fest zu stehen in dem ganzen Komplex seiner Beziehungen zur vorausgegangenen Geschichte, zur Schuld der Menschheit und zur zukünftigen Welt wie in dem wunderbaren Gang aus der Höhe in die Tiefe und aus der Tiefe in die Höhe, den er zurückgelegt hat. Dieser Christus ist das „Mass aller Dinge“ für den Glauben. Von ihm aus entwirren sich die Fäden der vielfach verschlungenen Menschheitsgeschichte (Röm. 9—11), von ihm aus lösen sich die Rätsel des eigenen Lebens (Gal. 1, 13ff.). Weil er die Welt versöhnt hat, darum muss die Welt ohne ihn Sünde sein (Röm. 1—3); weil er den Fluch sichtbarlich in seinem Leiden getragen hat, darum ist der Fluch von denen genommen, die an ihn glauben, und dem Gnadenwillen Gottes die Bahn frei gemacht (Gal. 4). Er ist eine Gabe der freien Gnade Gottes, wie die auf ihn zielende Verheissung, durch keine menschliche Anstrengung für die Welt gewonnen, sondern von Gott geschenkt (Gal. 4, 15ff.; Röm. 10, 6ff.); von da aus wird daher nicht nur das Verhältnis von Verheissung und Gesetz klar, sondern es erhellt daraus, dass alles menschliche Werk und Verdienst für die Erlangung des Heils ausgeschlossen ist. Weil Christus gestorben und auferstanden ist, darum ist die Taufe auf ihn ein geistliches Sterben und Auferstehen (Röm. 6, 1ff.). Weil er aus dem Tode heraus lebt, darum folgt der Rechtfertigung des Christen die Errettung zum ewigen Leben; weil er für uns eintritt und Gott um seinetwillen uns gerecht spricht, darum kann uns nichts scheiden von der Liebe Gottes, deren Träger ja Christus ist (Röm. 5, 6ff.; 8, 33ff.). Kurz, man mag die Gedankengänge des Paulus angreifen, wo man will, man wird immer auf die Thatsache stossen, dass ihm alles wurzelt und gipfelt zugleich in dem zur Rechten Gottes erhöhten Christus. Er ist die letzte und festeste Position des Glaubens.

Wird man also sagen dürfen, dass nach Paulus die persönliche Heilserfahrung den Grund und Gegenstand des Glaubens für den

Christen bilde? Gerade Paulus illustriert freilich das relative Recht dieser These. Ist er doch zum Glauben gekommen durch ein gewaltiges Erlebnis, in welchem Christus als ein Stärkerer über ihn geriet und alles in ihm und für ihn neu gemacht hat (2 Kor. 5, 17). Im Lichte dieses Erlebnisses erscheint ihm sein bisheriges Leben als Verirrung; mit ihm schlug ihm die Geburtsstunde seines Glaubens. Es konnte solche Bedeutung für ihn gewinnen, weil Paulus die Gewissheit in sich trug, dass er dabei nicht ein Gaukelspiel erregter Phantasie,*) sondern eine objektive göttliche Offenbarung erlebt habe (Gal. 1, 15 f.). Man kann diese Wirklichkeit wegdisputieren, aber man gibt damit die Urteilsfähigkeit des Apostels preis und verliert die Möglichkeit, eine Genesis seiner sieghaften Glaubensgewissheit und seiner theologischen Energie zu geben. Und wenn man versucht, die Wucht dieses Erlebnisses dadurch abzuschwächen, dass man es durch die eigenen Gedankengänge des Apostels während seines Kampfes gegen die Christengemeinde sich in ihm vorbereiten lässt,**) so kommt man dabei nur wieder in Konflikt mit dem Paulus, der um Christi willen sein ganzes vorchristlich-pharisäisches Gedankensystem weggeworfen hat und sich der völligen Neuheit der ihm geschenkten Erkenntnis bewusst war (Phil. 3, 6); auch in diesem Sinne durfte er von sich sagen, dass er das vergesse, was dahinten ist. Es findet sich auch keine Spur innerhalb der ganzen Lehre des Paulus davon, dass das, was ihm durch Christus zur Gewissheit geworden war, von ihm im voraus wenigstens als Möglichkeit erwogen worden sei.

Und doch möchten wir nicht mit Haupt (Komm. zum Epheserbrief in Meyers Komm. zum N. T. S. 7) den Satz aufstellen, dass alle Anschauungen des Paulus bis ins einzelnste hinein in der Damaskuserfahrung wurzeln. Noch viel weniger freilich wird man mit Karl (Beiträge etc. S. 12 und 43) die ganze Christologie Pauli als das aus seiner Erfahrung geborene Werturteil über die selbsterlebte Erneuerung und den, der sie wirkte, betrachten

---

*) So neuerdings wieder Holsten in der aus seinem Nachlass von D. P. Mehlhorn herausgegebenen Schrift: Paulinische Theologie (des „Evangeliums des P.“ II. Teil). Berlin 1898.

**) So z. B. Pfleiderer in seinem „Paulinismus“ (2. Aufl. 1890) in der Einleitung.

oder in den enthusiastischen Satz die Anschauung des Apostels zusammenfassen dürfen: Alles, was ich über Christum weiss und bekenne, muss erlebt sein, dadurch, dass er in mir wohnt und wirkt. Wohl gilt von Paulus der Satz, dass eine Natur wie die seine das, was sie lehrte, nur lehrte auf Grund von Erlebnissen, die ihr innerstes Sein ergriffen haben.*) Aber was er glaubte und lehrte und was er seine Gemeinden glauben und hoffen hiess, ist mehr, als er und irgend ein anderer erlebt. Denn nicht seine Erfahrung selbst, sondern der ihm durch sie gewiss gewordene Christus war Grund und Gegenstand seines Glaubens. Aus dem Blicke auf diesen übergeschichtlichen Christus, der doch mit dem geschichtlichen Jesus identisch war, entsprang ihm alles. In diesem Christus aber lag ihm eine Fülle des Heils und der Wahrheit, für die das gegenwärtige Menschenleben ein zu unvollkommenes und unzulängliches Gefäss ist, als dass es sie in sich fassen konnte. Dass er ihm vor Damaskus entgegentrat, ward ihm freilich der entscheidende Wendepunkt seines religiösen Lebens. Aber von diesem Augenblicke an sah er ihn mit seinem Glaubensauge in einer Beleuchtung, die keineswegs von seiner persönlichen Erfahrung allein bewirkt ward. Christus stand vor ihm vor allem im Lichte seiner eigenen wunderbaren Geschichte und seiner Selbstaussage darüber, im Lichte der zusammenhängenden göttlichen Heilsoffenbarung, die gleichzeitig Klarheit über ihn gab und Klarheit durch ihn empfing, im Lichte eines ewigen göttlichen Heilswillens, der in ihm seine vollendetste Offenbarung gewonnen hat. Erst aus der Zusammenfassung aller dieser Momente erklärt sich die grossartige Glaubensgewissheit des Apostels und der Tiefsinn wie die Festigkeit seiner Theologie.

Was sich hier als Ergebnis herausgestellt hat, entspricht dem in den früheren Abschnitten Dargelegten und hat darin seinen Grund. Wenn der Christ weiss, dass er mit seiner Heilserfahrung immer zurückbleibt hinter dem, was Gott ihm als Heil zugedacht und schon geschenkt hat; wenn er sich wesentlicher Stücke seines Heilsstandes immer nur durch ein Glaubens- und

*) D. A. Zahn, Das Gesetz Gottes nach der Lehre und Erfahrung des Ap. P. 2. Aufl. Halle 1892. S. 73.

Hoffnungsurteil bemächtigen und vergewissern kann, mit welchem er sich oft genug seinem unmittelbaren Erleben gerade entgegenstellt und sich vom Standpunkt der Zeitlichkeit und des Menschen auf den Gottes und der Ewigkeit erhebt; wenn ferner Heilserfahrung zu stande kommt nur unter der Voraussetzung eines Glaubens, welcher freie Anerkennung der göttlichen Gnade und der Geschichte ihres Vollzugs ist, wenn also bei allen vorlaufenden Einwirkungen des göttlichen Geistes die Gaben der Gnade doch immer erst die Antwort Gottes auf das menschliche Verlangen sind, so kann nicht das persönliche Erleben des einzelnen der eigentliche und letzte Grund oder der ausschliessliche Gegenstand seines Glaubens oder die oberste Norm und Quelle christlicher Erkenntnis und Gewissheit sein. Die **letzte** Wurzel für all das liegt für P. nicht in dem Subjekte, das Glauben und Erfahrung in sich trägt, sondern in den Objekten, mit denen es im Glauben zu thun hat.

Weitere begriffliche Bestimmungen über das gegenseitige Verhältnis der einander tragenden und stützenden objektiven und subjektiven Momente der christlichen Gewissheit bei P. zu versuchen, dürfte kaum wohlgethan sein. Denn wenn die religiöse Kraft des Apostels sich in der Unerschütterlichkeit seines Glaubens und in der frischen Zuversicht bewährt, mit welcher er in das Gebiet des Transcendenten hineingreift, so tritt doch andrerseits deutlich genug zu Tage, dass er nur fälschlich der erste Theologe oder gar der erste Dogmatiker heisst. Er war mehr als dies, aber eben darum war er dies nicht. So hat er denn niemals Wert darauf gelegt, die Fundamente seiner Glaubensgewissheit begrifflich von einander zu sondern, nach ihrer Tragkraft abzustufen und so in ihrem gegenseitigen Verhältnis zu bestimmen. Vielmehr zeigt sich die naive und ursprungsfrische Energie seines Glaubens gerade darin, dass er sie alle in fröhlicher, reicher Zuversicht zu einem lebendigen Besitze vereinigt.

Schon früher war mehrfach Gelegenheit, auf dieses lebendige Ineinander all der Momente hinzuweisen, aus denen bei P. das christliche Glaubensbewusstsein entspringt und in denen es sich bewegt (vgl. S. 52, 63, 66, 67 u. ö.). Wir fügen hier noch ein paar besonders charakteristische Beispiele hinzu. In 1 Kor. 1, 4—9

dankt P. Gotte für den Gnadenstand der korinthischen Gemeinde. Dieser Gnadenstand begreift aber in sich sowohl das allgemeine Heilsgut der Gemeinschaft mit Jesu Christo wie ganz spezielle Heilsgaben, deren die Korinther geniessen durften; er ist ein gegenwärtiger reicher Besitz und doch nicht das Ende und Ziel selbst, sondern erst Anwartschaft darauf auf Grund göttlicher Berufung; er kam zu stande nur durch die fröhliche Verkündigung und willige Hinnahme des Zeugnisses von Christo; er stellt ernste sittliche Aufgaben und schliesst doch die Gewissheit der Treue Gottes ein, für welche der Christ eine Gewähr hat an dem, was sie bisher schon an ihm gethan (vgl. das *καί* vor *βεβαιώσει*); er wurzelt in dem Heilsmittler Christus und ist in seiner Vollendung abhängig von dem Zukunftsereignis seiner Offenbarung; er gewährt fröhliche Heilserfahrung und verlangt doch zugleich schlichten Glauben an das Wort und hoffnungsfrohes Harren auf eine jetzt noch fernliegende Zukunft: alle diese Momente werden hier in einen umfassenden Gedanken vereinigt, alle Saiten des christlichen Heilsstands mit gleichmässiger Kraft angeschlagen. Noch kürzer geschieht Gleiches in 1 Kor. 1, 31, dem Abschluss einer Erörterung, welche die Eigenart des Evangeliums ebensowohl aus seiner Stellung innerhalb der allgemeinen weltgeschichtlichen Entwickelung wie aus der persönlichsten Erfahrung heraus beleuchtet: der Heilsstand des Christen ist eine Frucht göttlicher Wirksamkeit (*ἐξ αὐτοῦ δέ* etc.), welche den Menschen zu Christo führt, ist dabei aber zugleich an die Voraussetzung einer Geschichte gebunden, durch welche Jesus Christus selbst zum Organ und Mittler des göttlichen Heilswillens geworden ist (*ὃς ἐγενήθη ἡμῖν ἀπὸ θεοῦ*), und schliesst Unterschiede ein einerseits zwischen solchem, was man schon gegenwärtig besitzt (*σοφία, δικαιοσύνη, ἁγιασμός*) und solchem, was erst die Zukunft gewährt (*ἀπολύτρωσις*), anderseits zwischen solchem, was ein zwar gegenwärtiges, aber an sich doch überempirisches Gut ist (*δικαιοσύνη*, vgl. S. 171 ff.), und solchem, was man schon in der Gegenwart im Umkreis des eigenen inneren Lebens zwar natürlich nur in stufenweisem Fortschritt, aber doch in beseligender Wirklichkeit als Licht und Leben geniesst (*σοφία, ἁγιασμός*); keines von all diesen Momenten aber liegt für die Gläubigen etwa um seines engeren oder weiteren Verhältnisses zu ihrem

persönlichen Erleben näher oder ferner. In 2 Kor. 5, 14—21 aber, wo der persönliche Heilsstand mit lebendiger Energie als Frucht des Todes und des Lebens Christi erfasst, wo die Befreiung von der Schuld der Sünde und die Errettung zu neuem Leben als gleich wahre Thatsache fröhlich bekannt wird, tritt die freie Gewissheit des Christen hinsichtlich aller Heilsmomente auch darin zu Tage, dass neben die persönliche und individuelle Auswirkung der Heilsthat Christi auch die allgemeine objektive, kosmische Wirkung derselben gestellt wird, wie denn hier auch recht deutlich wird, dass der Heilsbesitz des Christen zwar in der göttlichen Gnade und der Liebe Christi, nicht minder aber doch in der freien Einwilligung des menschlichen Denkens in den Drang der Gnade (v. 14 f.) und in dem gläubigen Befolgen der im Wort gegebenen Mahnung wurzelt (v. 20 f.).

Wie also im christlichen Leben, so kreuzen sich auch in der christlichen Gewissheit die verschiedensten Faktoren: Ewiges und Zeitliches, Gegenwärtiges und Zukünftiges, Geschichte und Wort, Glaube und Erfahrung, Gnade und freier Wille, Subjektives und Objektives, Transcendentes und Immanentes; erst ihr Zusammenwirken ergibt den ganzen Reichtum des Christenstandes. Das ist aber das Grosse bei Paulus, dass er nichts von einer Spannung unter diesen Faktoren oder von einer falschen Entgegensetzung derselben gewusst hat. Ihm mündeten sie eben nicht nur alle in ein Ziel, das der ewigen Errettung für Christum, sondern er hatte zugleich für sie alle einen Ausgangs- und Mittelpunkt, an dem sich alles klärte und bemass und in dem sich alles vermählte, nämlich Christum und sein Evangelium. Auch in der Beziehung, mit welcher die vorliegende Untersuchung sich beschäftigt, gilt darum im Sinne des Apostels:

*θεμέλιον γὰρ ἄλλον οὐδεὶς δύναται θεῖναι παρὰ τὸν κείμενον, ὅς ἐστιν Ἰησοῦς Χριστός.*

Viertes Kapitel.

# Das Zeugnis des Hebräerbriefs von der persönlichen Heilserfahrung.

## 1. Der Inhalt der Heilserfahrung.

Der Hebräerbrief bezweckt, für Judenchristen den Nachweis zu führen, dass sie als Christen das wahre Heil und den rechten Heiland besitzen, so dass sie die Lösung von der Kultusgemeinschaft ihrer Nation nicht als einen religiösen Verlust zu betrachten brauchen. Das wahre Heil aber liegt in der Zukunft, und dass Jesus der Heiland ist, geht aus seiner geschichtlichen Erscheinung und seinem gegenwärtigen Thun im Himmel hervor. Sind das Grundgedanken dieser in Briefform auslaufenden Abhandlung, so kann man eigentlich nicht erwarten, dass das persönliche und gegenwärtige Erleben des Christen eingehender darin dargelegt werde. Gleichwohl findet sich inmitten ihrer grossangelegten Gedankengänge manches bedeutsame Zeugnis davon.

Mit dem Hören des Worts hat der Christenstand (Heb. 2, 3 f.) der Leser begonnen. Dass das darin verkündigte Heil Wahrheit ist, wird durch die Person des Herrn verbürgt, der es zuerst gepredigt hat, sowie durch die Ohrenzeugenschaft derer, aus deren Mund es die Leser gehört haben. Wenn dabei die bei diesem Predigen und Hören sich einstellende Wirkung mit den Worten εἰς ἡμᾶς ἐβεβαιώθη beschrieben wird, so liegt darin etwas angedeutet von der, die Herzen mächtig erfassenden und über- Hebr. 2, 3 f.

führenden Gewalt des Wortes und des in ihm gepredigten Heils. Zu solcher der Predigt selbst und an sich innewohnenden Wirkung fügte aber Gott, wie das *σύν* in dem doppelten Kompositum *συνεπιμαρτυροῦντος* sagt, noch weitere Zeugnisse hinzu, nämlich Zeichen und Wunder und mancherlei Kräfte und Zuteilungen heiligen Geistes. Man pflegt hier die zuletzt genannte Gabe des Geistes bloss in dem Sinne der dadurch geschenkten Befähigung zum Vollzug eben jener Wunder zu verstehen. Indessen dürfte das doch nicht ganz dem genauen Wortlaut der Stelle entsprechen, für deren Verständnis doch auch das nicht ohne Belang ist, dass das *συνεπιμαρτυρεῖν* Gottes keineswegs bloss auf die Predigt des Heils durch die Jünger, sondern auch auf die durch den Herrn selbst sich erstreckt. Während nämlich in den beiden ersten Gliedern an dem begleitenden Zeugnis Gottes die Wunderhaftigkeit und im dritten vor allem die Mannigfaltigkeit hervorgehoben wird, fällt im vierten der Ton auf die Vielfachheit, in welcher die an sich eine Gabe des Geistes mitgeteilt wird, ein Gedanke, der in dem Begriff des *μερισμός* selbst schon vorliegt und durch die Anwendung des Pluralis nur noch verstärkt wird. Diese Vielfachheit ist aber vorhanden doch nicht, wenn man an die immer nur wenigen Verkündiger des Evangeliums, sondern nur, wenn man dabei an die zahlreichen Hörer denkt, welchen Gott bei der Verkündigung des Evangeliums den heiligen Geist geschenkt hat. Dann aber kann er doch nicht nur als wunderwirkende Kraft oder als Prinzip charismatischer Begabung, sondern muss in dem umfassenderen Sinn des Prinzips der Heilsaneignung oder des religiösen Lebens überhaupt verstanden werden, als welcher er auch sonst im Hebräerbriefe erscheint (6, 4; 10, 29). Erst so tritt auch zu Tage, wie das begleitende Zeugnis Gottes sich in drei Gliedern vollzieht, von denen je immer das folgende über das vorhergehende sich erhebt. Schon die Form des Ausdrucks beweist nämlich diese Dreigliederung; denn dem ersten, aus dem durch *τε-καί* eng verbundenen Paare *σημεῖά τε καὶ τέρατα* bestehenden Gliede reiht sich ein zweites an, welches nicht wie jenes durch ein Hendiadyoin, sondern durch ein hinzugefügtes Attribut seine nähere Bestimmung erhält und so mit jenem ins Gleichgewicht gebracht wird; diesem aber folgt ein drittes, welches durch abermalige Wandlung der Ausdrucks-

weise als ein selbständiges Glied der Rede gekennzeichnet wird. Inhaltlich aber ergibt sich die Steigerung, dass Gottes Zeugnis für das Evangelium vorliegt einmal und zu unterst in den Wundern, die bei seiner Predigt geschehen, dann aber auch in dem Vielerlei von Kräften, d. h. charismatischen Gaben, wie es in dem Leben der ersten Gemeinden sich zeigte, zuletzt und zuhöchst aber in dem Geiste, welchen Gott den Lehrern und Hörern des Wortes geschenkt hat. Dies also darf der Verfasser des Briefes als einen Bestandteil der persönlichen Heilserfahrung bei seinen Lesern voraussetzen, dass nicht bloss durch menschliche Überzeugungskraft (ἐβεβαιώθη), sondern durch göttliche Geistesgabe das Wort vom Heile ihnen als Wahrheit bezeugt und versiegelt worden ist.

Allerdings tritt sonst der Gedanke an den Besitz und die Einwohnung des heiligen Geistes im Hebräerbriefe ziemlich zurück. Der Grund davon liegt aber sicherlich nicht etwa darin, weil dem Verfasser dieses Stück des christlichen Heilsstandes und der christlichen Lehre ferner gelegen wäre, sondern weil die Anlage des Briefes und die Verhältnisse der Leser seine Hervorhebung nicht forderten. Kommt es doch in diesem Briefe nicht darauf an zu zeigen, was der Christ an sich und als solcher besitze oder was ihn zum Christen mache, sondern darauf, nachzuweisen, das der Israelit als Christ nichts von dem entbehre, was seine nationale Kultusordnung ihm zu gewähren schien. Um so vielsagender und um so beweisender für die Bedeutung des Gedankens vom heiligen Geiste bei dem Verfasser und den Lesern des Briefes ist aber dann gerade die ganz beiläufige, unvorbereitete und gar nicht weiter ausgeführte Erwähnung des Geistesbesitzes in 6, 4 und 10, 29. An beiden Stellen erscheint der Geistesbesitz als eines der unentbehrlichen, allen wirklichen Christen gemeinsamen Fundamente des Christenstandes; er macht dem Menschen die Gnade zu eigen, die in dem Sohne Gottes gegeben ist.

Wenn nun auch die Eigenart und die Fülle der Heilserfahrung nicht weiter auseinandergesetzt ist, die mit dem Empfang des Geistes verbunden ist, so fehlt es doch nicht an anderweitigen, nahe verwandten Bemerkungen. So ist sich der Christ bewusst, dass er seine Erkenntnis der Heilswahrheit nicht aus

sich geschöpft, sondern als Geschenk — und natürlich von oben her — empfangen hat (10, 26); dies ist die Erleuchtung, welche den Anfang seines Christenstandes und die Voraussetzung aller Bewährung desselben bildet (6, 4; 10, 32). Während also vordem der Mensch in dem Dunkel der Erkenntnislosigkeit dahinging, hat ihm Gott nun ein Licht geschenkt, in dessen Schein ihm der Heilswille in Christo und die Bedeutung des Heils auch trotz der Leiden, die es nach sich zieht, klar und gewiss wird. Nicht minder hat der Christ eine Erfahrung davon, dass Gott ihm nun nicht mehr, wie es im Judentum geschah, durch eine äussere Forderung seinen Willen entgegenstellt, sondern ihm denselben zum inneren Antrieb macht, so dass er also nunmehr von innen heraus auf den Weg gottgefälliger Gerechtigkeit geführt wird (8, 10). Die hauptsächlichste Wirkung des Heils aber ist die Befreiung von der Schuld der Sünde.

Hebr. 2, 15. So wird in 2, 15 als Zweck der schon auf den Tod hinzielenden Menschwerdung des Heilsmittlers neben anderem dies angegeben, dass diejenigen befreit werden sollen, welche durch Todesfurcht während ihres ganzen Lebens in ängstlichem Sklavensinn befangen waren. Wenn an dieser Schilderung des ausserchristlichen Zustandes gerade die Betonung der inneren Stimmung des noch vom Heile fernen Menschen charakteristisch ist, so sehen wir im Gegensatze dazu hier ganz von selbst in eine solche innere Lage des Christen hinein, in welcher er von aller Angst vor Tod und Gericht befreit ist. Darin also zeitigt die Heilsthat Christi ihre Frucht, dass sie den Menschen innerlich frei und froh macht. Die Angst vor dem Tode hat aber natürlich ihren Grund an dem Bewusstsein der noch ungesühnten Sünde und des deshalb drohenden Gerichtes (9, 27). Jenes Erlebnis der Befreiung von innerer Angst ist darum undenkbar ohne den Empfang der Vergebung. Dass diese durch Christus gewährt wird, bildet denn in der That einen wesentlichen Bestandteil der Aussagen des Verfassers über das neutestamentliche Heil. Im neuen Bunde erfüllt sich wirklich die prophetische Zusage, dass Gott dereinst der Sünden der Bundesglieder nicht mehr gedenken werde (8, 12). Gott streicht die Erinnerung an die sie belastende Schuld aus seinem Denken aus. Solche Vergebung ist also zunächst sogar ein rein objektiver Vorgang, der sich in der himmlischen

Welt vollzieht, wie das durch die eigentümliche Ausdrucksweise in 9, 23 recht deutlich gemacht wird (10, 17 f.). Dass sie aber doch noch mehr als das ist, dass sie sich im Innern des Menschen als Entlastung des Gewissens vom Schuldgefühl reflektiert, wird gerade im Hebräerbrief besonders hervorgehoben. Hierher gehört die Aussage über die Wirkung des neutestamentlichen Opfers im Unterschied von der der alttestamentlichen 9, 13 f.: das Hebr. 9, 13 f. Blut Christi reinigt die Gewissen von toten Werken. Denn dass hier nicht an sittliche Erneuerung gedacht werden darf, sollte doch ausser Zweifel sein, da sowohl der Zusammenhang im allgemeinen wie insonderheit der Vergleich mit den Sühnungsceremonien des alten Bundes bloss von Wegnahme begangener Übertretungen, also von Aufhebung der Schuld handelt; dazu kommt, dass die *συνείδησις* auch im Hebräerbrief nicht als Organ des sittlichen Handelns, sondern nur als das der sittlichen Selbstbeurteilung betrachtet wird (vgl. im Gegensatz dazu die *διάνοια* und *καρδία* als Organe der sittlichen Thätigkeit 8, 10), eine Reinigung derselben also auch nur eine Veränderung der letzteren, nicht aber Einpflanzung neuer sittlicher Potenzen des Handelns oder auch nur Wegnahme alter sündlicher Handlungsweisen bedeuten kann; dass endlich auch das *καθαρίζειν* selbst gar nicht notwendig auf ethische Entsündigung, sondern auf Schuldentlastung, also auf das religiöse Verhältnis zwischen Gott und Mensch zu beziehen ist, erhellt aus der analogen Anwendung des Wortes in 9, 23 unwidersprechlich. Steht dies aber fest, so folgt natürlich auch, dass die Werke, um die es sich hier handelt, tot nicht in dem Sinne heissen, weil sie etwa unnütz und unwert sind zur Erlangung des Lebens, sondern weil sie als Sünden Todesart an sich tragen und darum das Gewissen beflecken, und dass der Begriff *λατρεύειν θεῷ ζῶντι* als das bei der Wegnahme der Schuld Beabsichtigte und durch sie Ermöglichte nicht von dem neuen sittlichen Gehorsam, sondern von dem religiösen Zugehörigkeits- und Abhängigkeitsverhältnis verstanden werden muss, dessen Bethätigung die Befreiung von Sündenschuld voraussetzt. Nimmt man dazu noch die Aussagen in 10, 2 f. und 10, 22, so darf man sagen: Es gehört zur Heilserfahrung des Christen, dass durch göttliche Gnadenthat das Schuldgefühl von ihm genommen und die Gewissheit der Vergebung ins Herz gesenkt wird.

Hebr. 9, 9; 10, 1. 14.

Nichts Anderes ist auch an Stellen wie 10, 1. 14; 9, 9 gemeint, wo die Wirkung des Opfers Christi mit dem Ausdrucke τελειῶσαι bezeichnet wird. An sich mag ja die Bedeutung dieses Verbums so mannigfaltig sein, wie die des Adjektivums, von welchem es abgeleitet ist. Auch die Bedeutung „zur sittlichen Vollkommenheit führen" ist darum nicht von vornherein abzuweisen. Im Hebräerbrief aber liegt die Sache doch so, dass diese Bedeutung an einer ganzen Anzahl von Stellen durch den Zusammenhang geradezu ausgeschlossen ist (so 2, 10; 5, 9; 7, 19; 11, 40; 12, 23). Wie viel weniger wird man sie dann da annehmen dürfen, wo der Zusammenhang (10, 1 und 14) oder gar ein hinzugefügtes κατὰ συνείδησιν (9, 9) ausdrücklich auf das Gebiet der Schuld und des Schuldbewusstseins wie ihrer Wegnahme hinweist. Während also alle Einrichtungen des alten Bundes doch nicht zu dem Ziele wirklicher Schuldbefreiung führen konnten, ist durch Christus solche Gnadenthat ein für allemal und, ohne wieder eine Unterbrechung zu erleiden, gesetzt und dem Einzelnen auf Grund seines Glaubens zur individuellen, fröhlich empfundenen Wirklichkeit gemacht.

Weit weniger tritt in diesem Briefe der Gedanke der Befreiung von der Macht der Sünde hervor.*) Auch das ist durch

*) Diese Auffassung ist ganz der neuerdings von Pfleiderer, Beyschlag und H. Holtzmann vertretenen entgegengesetzt, welche die Lehreigentümlichkeit des Hebräerbriefes im Gegensatz zu Paulus gerade darin finden wollen, dass die juridische und religiöse Betrachtung der Erlösung, wie sie in des letzteren Gerechtigkeitslehre auftritt, durch eine mehr ethische ersetzt sei. So sagt Pfleiderer (Paulinismus) S. 357: Damit war der Weg zu einer innerlicheren Auffassung der Erlösung, als wie sie in der juristischen Form der paulinischen Lehre enthalten war, betreten; und Beyschlag (Neutest. Theol. II, 329): Überall, soviel wir sehen, ist unserm Verfasser diese entschuldende Wirkung des Todes Christi nur der Gewissensreflex einer entsündigenden, reinigenden und heiligenden, welche der Tod Christi auf die Herzen übt. Vollends aber H. Holtzmann betont ganz nachdrücklich (Lehrbuch der neutest. Theologie II): Die relative Isolierung des Momentes der Entlastung und Vergebung, wie sie die paulinische Sühne- und Rechtfertigungslehre charakterisiert, geht hier in der Anschauung eines zusammenhängenden Prozesses der Entsündigung und Heiligung verloren (S. 289); und: In Wahrheit ist die Erfahrung der Entlastung, der Vergebung, der Aufhebung, des Schuldbewusstseins, also der Aussöhnung mit Gott ganz in die Erfahrung der religiösen Heiligung und sittlichen Vollendung eingeschlossen. Sie gehen des Schuldgefühls in demselben Masse ledig, als die Möglichkeit eines reinen Lebens sich

den eigenartigen Inhalt desselben veranlasst; da der Brief nämlich auf eine Gegenüberstellung alttestamentlicher vorbildlicher und schattenhafter Ceremonien und neutestamentlicher Heilserfüllung angelegt ist und im alten Bunde zwar Riten der Schuldtilgung, aber naturgemäss kein Ritus für sittliche Erneuerung sich fand, so fällt auch in der Darlegung der Heilsgaben des neuen Bundes alles Gewicht auf die Tilgung der Sündenschuld. Die Entsündigung im sittlichen Sinne wird nur nebenbei berührt. Sie ist nämlich wenigstens mit eingeschlossen da, wo von dem neutestamentlichen Heilsgut des *ἁγιάζεσθαι* geredet wird. Aus 9, 13 ergibt sich ja freilich, dass die Eigenschaft der Heiligkeit demjenigen zusteht, welcher entweihender Profanierung entnommen und in die Zugehörigkeit zu Gott zurückversetzt ist, wobei hier der Begriff rein rituell und nicht ethisch genommen wird. Dies ist also das eigentlich bestimmende Moment des Begriffes, das dann auch da nicht verloren gehen kann, wo die Heiligung um des Faktors willen, durch den sie zu stande kommt, als eine weit tiefere und innerlichere Wirkung erscheint denn auf dem Gebiete des alten Bundes. Heiligung durch Christum ist also auch Versetzung in die Zugehörigkeit zu Gott, aber eben keine bloss rituelle oder ceremoniöse, sondern Aufnahme in die wirkliche Lebensgemeinschaft des erlösenden Gottes. In diesem weitesten Sinne ist von ihr in 10, 10. 14. 29; 13, 12 die Rede. Aber gerade weil sie das ist, schliesst sie sittlich erneuernde Wirkungen notwendig ein, da die Heiligkeit Gottes selbst nicht nur metaphysische, sondern zugleich sittliche Geschiedenheit von der Welt ist. Dem entspricht die Thatsache, dass die Heiligung wenigstens einmal im Hebräerbriefe als Ziel sittlichen Strebens erscheint (12, 14), wie denn auch der heilige Geist, den der Christ empfängt (6, 4), als Prinzip neuen sittlichen Lebens zu verstehen ist. Mithin schliesst die Heilserfahrung des Christen auch ein Bewusstsein davon ein, dass man durch göttliche Wirkung von der beherrschenden Macht der Sünde befreit worden ist,

---

in Wirklichkeit umsetzt (S. 304). Vgl. S. 307 über die Bedeutung von *ἁγιάζειν, καθαρίζειν, τελειοῦν*. — Diese Auffassung widerspricht aber, wie oben dargelegt ist, ebensowohl dem Grundgedanken des Briefes wie dem genauen, kontextgemäss bestimmten Verständnis der diesbezüglichen Hauptbegriffe.

ohne dadurch aber der Notwendigkeit eigener sittlicher Arbeit und Bewährung überhoben zu sein.

Diese Gedanken führen, so sporadisch sie auch auftreten mögen, doch schon sehr nahe an das heran, was wir anderwärts — und nicht bei Paulus allein — unter dem Begriff der Wiedergeburt oder sittlichen Erneuerung gefunden haben. Es fehlt aber auch letzterer Gedanke selbst keineswegs völlig. Denn wenn es in 6, 4ff. für unmöglich erklärt wird, dass bewusst und absichtlich Abtrünnige wieder zur Sinnesänderung erneuert werden, so ist damit ausgesprochen, dass auch der erstmalige Eintritt ins Christentum von einer solchen Herzensumwandlung begleitet war, welche etwas Neues, dem bisherigen Sein Fremdes und Entgegengesetztes geschaffen hat. Dass dies dann aber als That Gottes und zwar durch den heiligen Geist angesehen sein will, zeigt der Zusatz in 6, 3, die Ausdrucksweise in 6, 4f. selber und die spezielle Erwähnung des Geistes daselbst.

Wie aber so der Anfang des Christenstandes auf einer grundlegenden Erneuerungsthat Gottes am Menschen beruht, so zeigt auch der Fortgang desselben fortgesetzte Erfahrung der göttlichen Gnade und Barmherzigkeit (4, 16; 13, 25). Am Thron der Gnade findet der Gläubige Hilfe, die sich rechtzeitig genug einstellt, um ihn vor Verderben zu bewahren (4, 16); auch die Drangsale des Lebens macht ihm Gott zu einer Schule der Übung, in welcher er die befriedigende Frucht gottwohlgefälliger Gerechtigkeit gewinnt (12, 11); wie durch die Gnade dem Herzen Festigkeit wider Irrlehre und Verführung verliehen wird, soll und kann beseligende Erfahrung des Christen werden (13, 9), wie er es auch erleben kann, dass Gott ihn in allem Guten zum Vollzug seines Willens befähigt und so selbst in ihnen das vollbringt, was sein heiliges Wohlgefallen wünscht und ersehnt (13, 21).

Hebr. 6, 4f. Wie eine Zusammenfassung aller dieser einzelnen Äusserungen über das innere Erleben der göttlichen Gnade liest sich 6, 4f. Der Geist und das Wort sind es, durch welche sich die Wirksamkeit der göttlichen Gnade an dem Herzen des Menschen vollzieht; ihrem Inhalt nach aber hilft sie ihm zu Licht und Leben, entnimmt ihn also dem Zustande der Finsternis, gibt ihm köstliche Erfahrung der Herrlichkeit des göttlichen Wortes, der Kraft des heiligen Geistes und schenkt ihm mit dem allen ein

reiches Erleben von Gaben und Kräften, die nicht aus dieser gegenwärtigen argen Zeit und irdischen Welt stammen, sondern der ewigen, himmlischen Vollendung angehören, wie sie die Zukunft herbeiführen wird. Kein wirklich reifer und lebendiger Christenstand ist ohne solche umfassende und tiefinnerliche Heilserfahrung zu denken.

## 2. Heilserfahrung und Heilsstand in ihrem gegenseitigen Verhältnis.

Schon die Erörterung über den Begriff Heiligung im Hebräerbrief zeigte, dass er nicht in der sittlichen Erneuerung aufgeht, die sich im Innern des Christen vollzieht. Diese ist vielmehr nur der Reflex einer noch höheren Thatsache, nämlich der Aufnahme in das allgemeine Verhältnis der Zugehörigkeit zu Gott. Letztere ist endgültig und abschliessend vollzogen, auch ohne dass erstere schon zu ihrem Ziel gelangt wäre (vgl. 10, 10 mit 12, 14). Während also Heiligung im sittlichen Sinne erst im Werden ist und nur als werdende dem unmittelbaren Erleben kund wird, steht sie, sofern sie Bezeichnung des religiösen Verhältnisses ist, für das Bewusstsein des Gläubigen als seiendes Gut fest. Mithin reicht seine unmittelbare Erfahrung gar nicht hinan an den ganzen Reichtum des Heilsstandes, den er sein eigen nennt.

Ähnliches gilt hinsichtlich des religiösen Gutes der Sündenvergebung. Sie geschieht, wie schon dargelegt, nicht ohne Reinigung des Gewissens von drückendem Schuldbewusstsein, aber sie ist doch zugleich und in erster Linie mehr als das, nämlich eine Ausstreichung der Schuld aus dem Gedächtnis Gottes, also eine Umgestaltung des göttlichen Urteils über den Menschen, welche als solche weit über alles Erleben des Christen hinausliegt.

Auch sonst schliesst der Heilsstand des Christen Beziehungen ein, die über den Umkreis der unmittelbaren Erfahrung hinausführen. Schon dass der einzelne sich als Teilhaber des himmlischen Christus weiss (3, 14), ist ein Schritt in die Welt der Transcendenz hinein; er wird noch grösser da, wo nicht mehr der Einzelne, sondern die Gesamtheit der Einzelnen, die Gemeinde, als Haus Christi oder Volk Gottes betrachtet wird (3, 6; 8, 10), oder wo

von dem neuen Bundesverhältnis die Rede ist, das durch Christum zwischen Gott und der Menschheit, bezw. den Gläubigen aus der Menschheit gestiftet ist (7, 22; 9, 15), oder wenn der Gläubige sich als Kind Gottes und in der Zugehörigkeit zu dem himmlischen Jerusalem und der triumphierenden Gottesgemeinde dort oben weiss (12, 7. 22 f.). Als weiterer Beleg solcher Gedankenbewegung mag es dienen, wenn der Christ die ihm geschenkte Reinigung von der Sündenschuld mit der Taufe verknüpft (10, 23), diesem Vorgang also einen Wert beilegt, von dem er auf keinen Fall etwas unmittelbar und innerlich erlebt hat. Wie hier das Heilsbewusstsein des Christen im kleinen sich über die Grenzen der Frfahrung hinausbewegt, so geschieht das im grossen gerade im Hebräerbrief in ganz besonderer Weise. Denn sowohl die Aussagen über die Opferbedeutung des Todes Christi wie diejenigen über die himmlische Hohepriesterthätigkeit Jesu beziehen sich auf eine zwischen Gott, Christus und der Schuld oder dem Satan sich abspielende Geschichte, die ganz und gar ausserhalb der Sphäre des menschlichen Innenlebens liegt; diese Aussagen bilden aber gerade den Kern des Briefes. Endlich muss auch hier darauf hingewiesen werden, dass das Heil, dessen der Christ gewiss ist, innerhalb der gegenwärtigen Welt seine eigentliche Stätte noch gar nicht besitzt. Nicht in ihr oder im Christen, sondern vor ihm und über der Welt liegt die Sabbatruhe, deren er harrt (4, 9); ewige und künftige, himmlische Güter sind es, die das Heil ausmachen, zu dem er berufen und dessen hohepriesterlicher Mittler Christus ist (3, 1; 5, 9; 9, 11. 15. 28). Er besitzt das Leben noch nicht, sondern es gilt erst, es zu erwerben und im Tode die dem Tode verfallende Seele durch Christum zu gewinnen (10, 39); nicht um den Zutritt zu einem irdischen, sondern um den zum oberen und unvergänglichen Heiligtum, zum himmlischen Vaterland handelt es sich (10, 19. 34; 11, 13; 13, 14). Wohl hat der Christ bestimmte Aussicht, dieses Heil zu erwerben, ja sein Glaube *hat* den Lohn schon, der ihm gebührt (10, 35); aber er hat dieses Heil doch erst in der Form der göttlichen Verheissung und der glaubensstarken, siegesgewissen Hoffnung (4, 1; 6, 10 f.). Diese Hoffnung auf die Erlangung des Erbes ist die Zuflucht, die dem Christen in dieser Welt bleibt (6, 17 f.); mit ihr ankert er seine Seele fest in der himmlischen

Welt, die doch jetzt für den Zutritt selbst noch ebenso verschlossen ist, wie einst das Allerheiligste des Tempels durch den Vorhang dem profanen Fuss und Blick entzogen war (6, 19 f.). Was er also hier auf Erden als Heil schon geniesst, ist noch nicht die *σωτηρία* selbst (5, 9), sondern ein Vorspiel und ein Reflex derselben oder eine Segensgabe aus überweltlichen Vorgängen, die sich seiner äusseren und inneren Wahrnehmung verbergen.

Steht es aber so, dann erhebt sich die Frage, worauf denn die Gewissheit über den Besitz und die Erlangung dieses Heiles beruht.

### 3. Die Grundlagen der christlichen Gewissheit.

Es liegt im Begriffe der Erfahrung, dass dasjenige, was sie in sich schliesst, unmittelbar im subjektiven Besitzstand des Menschen enthalten ist. Insofern vergewissert sie sich ihm durch sich selbst, indem sie ihr Dasein ihm kundgibt. Das gilt auch von der religiösen Erfahrung. Wenn sie demgemäss da, wo sie überhaupt vorhanden ist, keiner anderen Stützen oder Beweise bedarf, so folgt daraus aber doch noch nicht, dass sie dem Menschen überhaupt alle objektive Norm entbehrlich macht. Gerade im Hebräerbrief mit der Fülle seiner ernsten Mahnungen und Vorbehalte (vgl. z. B. 3, 6. 14) tritt ja nachdrücklich genug zu Tage, dass aller Heilsbesitz und alle Heilserfahrung im einzelnen wie im ganzen von der Voraussetzung des Glaubens und dementsprechender Bewährung abhängt. So kann man des zukünftigen Heiles sicher bleiben nur unter der Bedingung der Treue im Bekennen und Hoffen (4, 14; 10, 23. 35 f.; 6, 11 f.); so kann Gott nur denen zu der fröhlichen Erfahrung fortschreitender Erkenntnis helfen, die sich nicht selber stumpfsinnig dagegen verschliessen (5, 11 f.); so kommt es überhaupt zu gesegneter Wortverkündigung und zum Eintritt in den Heilsstand nur da, wo zum Hören der Glaube, d. h. die willige Hinnahme der im Wort gepredigten Wahrheit sich gesellt (4, 2). Hat mithin die Heilserfahrung den Glauben zur Voraussetzung, so ist sie trotz der ihr innewohnenden Gewissheit doch nicht das Erste und Grundlegende im Christentum, also auch nicht die unterste Position der christlichen Überzeugung.

Worin diese dann zunächst in subjektiver Hinsicht zu suchen sei, auf diese Frage kann man die einfachste, typische Form der Antwort aus der Aussage in 11, 6 entnehmen. Jeder Hinzutritt zu Gott, d. h. also jeder Eintritt in einen so oder so bestimmten Heilsstand hat die Anerkennung des Daseins und des Soseins Gottes zur Voraussetzung. Mag sein, dass der Glaube noch mehr ist als das, auf jeden Fall ist dies aber die einfachste und unentbehrlichste psychologische Form desselben. Auf wieviele Wahrheitsmomente über Gott und göttliche Dinge er sich auch bei dem erstrecken mag, der sich nicht bloss der vorläufigen Offenbarung Gottes in den Propheten, sondern der abschliessenden in dem Gottessohne Jesu Christo gegenübersieht (1, 1 ff.; 2, 3 f.), überall bleibt der Glaube *ἐλπιζομένων ὑπόστασις, πραγμάτων ἔλεγχος οὐ βλεπομένων* (11, 1); über das Sichtbare und Gegenwärtige erhebt er sich zur Anerkennung übersinnlicher, ewiger Realitäten. Das heisst: der Glaube ist für seinen Ursprung und seinen Bestand an kein Sehen und Haben, kein Fühlen und Empfinden gebunden, sondern ist freie Setzung überirdischer göttlicher Wahrheit und in seiner Stärke von keiner Erfahrung abhängig, sondern trägt seine Gewissheit in sich selbst; glauben heisst Gewissheiten annehmen und bewahren, für die es keinen empirischen Nachweis gibt. Erfährt man auf Grund solchen Glaubens alsdann auch die Wahrheit dessen, was man glaubt, durch inneres Erleben, so bleibt doch der Glaube in der besprochenen Beschaffenheit das prius.

Trotzdem ist diese Gewissheit kein selbstgeschaffenes Gebilde subjektivistischer Wahrheitskonstruktion. Wohl begegnen im Hebräerbrief einige Stellen, die einigermassen so klingen, als ob die Wahrheit, mit der es der Glaube zu thun hat, vom Standpunkt des Subjekts und seines religiösen Bedürfnisses aus, also auf rationalistischem Wege konstruiert werde. In 7, 26 ff. nämlich wird dargelegt, wie das rechte Hohepriestertum beschaffen sein muss, wenn es dem recht und in seiner vollen Tiefe erfassten Sühnungsbedürfnis der Menschen entsprechen soll. Ähnlich war schon in 2, 14 ff. die Notwendigkeit und die Art der Menschwerdung des Heilands mit der Wesensbeschaffenheit und dem Erlösungsbedürfnis des Menschen erhärtet worden. Und doch bedarf es nur eines Blickes auf die gesamte Anlage des Briefes,

um zu sehen, dass damit nicht eine apriorische Konstruktion vollzogen wird, in die erst nachträglich das Bild des für den Hohenpriester gehaltenen Jesus eingezeichnet würde, sondern dass damit vielmehr nur ein nachträglicher Nachweis dafür gegeben wird, wie sehr der thatsächlich vorhandene Hohepriester dem menschlichen Bedürfnisse entspreche, sehr viel besser nämlich als das levitische Priestertum des alten Bundes. So weist also auch diese Stelle schon darauf hin, dass die Wahrheit, deren Anerkennung der Glaube ist, eine objektiv und autoritativ gegebene, jeder subjektivistischen Willkür darum durchaus entzogen ist.

Wo diese Norm des Glaubens und der Gewissheit zu finden sei, mag zunächst aus Stellen wie 1, 5 ff. oder 5, 1 ff. erhellen. Dort wird die überragende Geltung des neutestamentlichen Offenbarungsmittlers nachgewiesen aus den einzigartig auszeichnenden Worten, mit denen im Alten Testament seine Stellung zu Gott und zur Welt beschrieben wird; hier aber wird der Beweis für das Hohepriestertum Christi daraus geführt, dass auch bei ihm die aus dem Alten Testament her feststehenden Bedingungen für solches Mittleramt erfüllt sind. Nicht minder gross angelegte Beweisführungen aus der gleichen Quelle für gläubige Gewissheit sichern dem Leser wie dem Verfasser die höhere Art des neutestamentlichen Bundes (8, 6; 10, 4 ff.; 10, 15 ff.), das Vorhandensein zukünftiger Sabbatsruhe für den Gläubigen (4, 1—10), die Stellung des Heilsmittlers im Judentum und seine Bedeutung gegenüber dem national-religiösen Gesetze (Kap. 7), die Gewissheit der Erlangung des Erbes (6, 9 ff.). Solche Norm und Quelle der Gewissheit ist aber das Alte Testament, weil es göttlicher Verheissungen Urkunde, überhaupt Inbegriff der Rede Gottes und so Produkt des heiligen Geistes ist (8, 6 ff.; 1, 5 ff.; 10, 15).

Trotz alledem ist sich nun aber der Verfasser bewusst, dass diese alttestamentliche Offenbarung mit ihren göttlichen Verheissungen und Willenskundgebungen und ihrer typischen Geschichte nicht die abschliessende Offenbarung der Heilswahrheit überhaupt ist. Über dem, was Gott durch die Propheten geredet hat, steht das, was er durch den Sohn redete und was dann auf Grund der im Sohn vollzogenen Wort- und Thatoffenbarung den Inhalt der evangelischen Verkündigung bildet (1, 1; 2, 1—4; 12, 25 f.). Hatte der Verfasser des Hebräerbriefs auch

keinen Anlass, die normative Kraft und die Unveränderlichkeit dieses Evangeliums von dem in Christo geschaffenen neuen Bunde gegenüber Änderungsversuchen zu betonen, so zeigt doch die Art seiner Ausdrucksweise in 13, 7 oder 2, 3, dass ihm dasselbe als objektiv Gegebenes mit bestimmtem Thatsachen- und Lehrinhalt feststeht (vgl. 5, 12; 6, 1 f.). Konzentriert aber ist derselbe in Christo Jesu; denn der ist der oberste Träger aller Wahrheitsoffenbarung, der Urheber des Heils (1, 1—4; 2, 10). Das ist er aber nicht vermöge eines nur innerzeitlichen und innerweltlichen Daseins, also als rein „geschichtlicher" Christus, sondern als der vorweltliche Schöpfungsmittler, der dann Mensch ward, den Weg durch die Tiefe zur Höhe zurücklegte, durch seinen Tod das vollgültige Sühnopfer für die Weltsünde vollzog, durch Auferstehung in die Erhöhung einging, im himmlischen Heiligtum hohepriesterlich waltet und durch seine dereinstige Wiederkunft das Heil abschliessend vollendet (1, 2; 2, 5 ff.; 1, 3; 9, 14. 26; 10, 10. 12. 14; 13, 12; 13, 20; Kap. 7—9; 9, 28; 10, 25). Dieser Christus ist die höchste Norm und bleibende Quelle alles Glaubens und aller Heilsgewissheit (13, 8).

Fünftes Kapitel.

# Das Zeugnis des Johannes von der persönlichen Heilserfahrung.

Der Denk- und Darstellungsweise des Johannes ist es eigen, dass er das christliche Leben weniger hinsichtlich der Mannigfaltigkeit seiner Einzeläusserungen oder hinsichtlich seines Werdens und Wachsens ins Auge fasst, sondern vielmehr den prinzipiellen Grundlinien desselben und seinem idealen Gesamtbestand nachgeht. Wir folgen dieser seiner Eigentümlichkeit, indem wir zunächst seine Aussagen über den Heilsstand des Christen überhaupt erwägen, dabei aber doch immer die besondere Frage im Auge behalten, inwieweit derselbe zum Gegenstand unmittelbaren inneren Erlebens werde.

## 1. Heilsstand und Heilserfahrung.

Der allgemeinste Ausdruck für den Heilsstand des Christen ist nach 1 Joh. 1, 3 Gemeinschaft mit dem Vater im Himmel und seinem Sohne Jesu Christo, ein Verhältnis, welches diejenigen, die darin stehen, zugleich zu gegenseitiger Gemeinschaft verbindet (1, 3; 1, 6 vgl. mit 1, 7). Welcher Art sie aber sei, kann man sogleich aus 1, 5—10 genauer entnehmen.

Mit einem aus der Verkündigung Jesu gewonnenen Satze beginnt Joh. diesen Abschnitt, dass nämlich Gott Licht ist und keine Finsternis in ihm. Auch wenn man von aller sonstigen

1 Joh. 1, 5 bis 10.

Analogie im Gebrauche von φῶς und σκότος absieht, kann man dies doch nicht (mit Weiss*)) so erklären, dass Gott nunmehr (nämlich in Christo) offenbar und also dem Dunkel der Verborgenheit für uns entzogen sei. Denn einmal könnte das, gleichviel ob man die ἀγγελία Jesu bloss in seiner Rede oder in seiner gesamten, Gott zur Offenbarung dienenden Selbstdarstellung suchen will, doch kaum als Inhalt, sondern müsste vielmehr als Frucht der Verkündigung Jesu angesehen werden; nicht minder bliebe es doch fraglich, ob Joh. diese Offenbarung Gottes bereits für so allseitig und umfassend angesehen habe, dass er sagen konnte, gar nichts an Gott sei für uns im Dunkel verborgen (vgl. 3, 2); vor allem aber spricht es gegen jene Auffassung, wenn J. in v. 7 den offenbar gleichen Gedanken in der Form ausspricht: αὐτός ἐστιν ἐν τῷ φωτί. Denn auch wenn man übersetzen wollte: Gott steht (für uns) im Lichte, in der Beleuchtung durch seine Offenbarung, so würde doch im Griechischen der Artikel kaum zu erklären sein; jene Übersetzung wird aber überdies durch die Parallele zwischen 7 a und b verwehrt. Denn notwendig muss beide Male ἐν τῷ φωτί gleich gefasst werden; nimmt man es in dem angeführten allgemeinen Sinn, so würde also von dem Menschen gleichfalls nur ganz allgemein ein Wandeln im Schein dieser göttlichen Offenbarung gefordert, wobei man durchaus kein Recht hätte, bloss an die sittliche Seite dieses Lebens und nicht auch an seine soteriologische zu denken; dann ergäbe sich aber im Vordersatz und Nachsatz die nahezu tautologische Aussage, dass der Mensch, der im Scheine der göttlichen Offenbarung lebt, Gemeinschaft mit Gott und mit den Gotteskindern habe. Denkt man aber bei ἐν φωτί περιπατεῖν irgendwie an eine sittliche Bestimmtheit des Wandelns, wie dies ja durch den ganzen Zusammenhang (ψεύδεσθαι, ποιεῖν τὴν ἀλήθειαν, Widerspruch zwischen Sein und Schein etc.) nahegelegt wird, so muss ἐν τῷ φωτί auch hinsichtlich Gottes von irgend einer sittlichen Art desselben verstanden werden; in der That lautet die Ausdrucksweise hier auch ganz so, dass man lieber an eine Wesensbestimmtheit Gottes als an Beziehungen denken wird, in die er sich zu den Menschen begeben hat (vgl. v. 5 ἐν

*) In seinem Komm. z. d. St.

αὐτῷ und v. 7 αὐτός etc.). Dies ist also die Aussage, mit der Joh. seinen Brief eröffnet, dass Gott der fleckenlos reine, in sich vollkommene sei (vgl. Matth. 5, 48; Mark. 10, 18).*) Gemeinschaft mit dem so beschaffenen Gotte kann dann da nicht vorhanden sein, wo man in dem entgegengesetzten Lebenselement sich bewegt, also der Sünde dient. Die sittliche Bewährung wird hier also als die Probe darauf betrachtet, ob die von einem Menschen behauptete Gemeinschaft mit Gott bei ihm wirklich vorhanden sei. Daraus erhellt aber, dass diese Gemeinschaft nicht als eine nur äusserliche oder rechtliche oder rituelle, sondern als innere Lebensgemeinschaft gedacht ist. In umgekehrter Schlussfolgerung wird nun in v. 7 von der Voraussetzung ausgegangen, dass gottgemässer Wandel im Lichte stattfindet, und daran die Folgerung geknüpft: κοινωνίαν ἔχομεν μετ' ἀλλήλων καὶ τὸ αἷμα Ιησοῦ . . . καθαρίζει ἡμᾶς ἀπὸ πάσης ἁμαρτίας. Hier darf zunächst festgestellt werden, dass die durch das Blut Jesu bewirkte Reinigung nicht als Befreiung von der Macht, sondern als Reinigung von der Schuld der Sünde gemeint ist; dies erhellt aus dem synonymen Ausdruck ἵνα ἀφῇ ἡμῖν τὰς ἁμ. in v. 9, aus dem in αἷμα I. vorliegenden Gedanken an den Opfertod Jesu sowie endlich aus dem in 2, 1 f. folgenden Hinweis auf die durch Christum gewonnene Sühnung. Die Bedingungen, wie man solche Vergebung der Schuld gewinnen kann, werden in den folgenden Versen noch weiter erläutert, ohne dass sie noch näherer Beleuchtung bedürften. Zu entscheiden aber bleibt noch, welches Verhältnis in v. 7 zwischen Vorder- und Nachsatz besteht. Dies möchte man nämlich zunächst um des strikten Gegensatzes zu v. 6 willen wohl so verstehen, dass die im Vordersatz enthaltene Bedingung als Kriterium, also nicht als principium essendi, sondern als pr. cognoscendi dafür anzusehen sei, ob die Gemeinschaft mit Gott thatsächlich vorhanden sei oder nicht, gerade wie in v. 6 der Wandel in der Finsternis als das Kennzeichen behandelt worden war, welches die eingebildete Gottesgemeinschaft als Trug oder Selbstbetrug enthüllt. Dann ergäbe

*) Dass bei dieser Auffassung es an Blasphemie grenze, wenn Joh. erst noch hervorhebe: σκοτία ἐν αὐτῷ οὐκ ἔστιν οὐδεμία (so Weiss), ist ebensowenig richtig, wie Jakobus sich durch seinen Satz 1, 13b einer Blasphemie schuldig gemacht hat.

sich also für v. 7 der Sinn: Daran, dass wir im Lichte wandeln, tritt zu Tage, dass wir wirklich Gemeinschaft haben und dass das Blut Jesu uns von jeder Sünde reinigt. Wer empfindet aber nicht, dass hier ein logischer Fehler vorliegt? Denn zwischen der Vergebung der Sünden und dem Wandel in gottgemässer Reinheit besteht doch kein solcher Zusammenhang, dass Joh. ohne weitere vermittelnde Zwischenglieder einfach erklären könnte: der wirkliche Besitz der Sündenvergebung wird uns durch unsern Wandel im Lichte verbürgt. Diese Beziehungslosigkeit zwischen Vordersatz und Nachsatz bestände freilich nicht, wenn *καθαρίζει* auf die Reinigung von der Macht der Sünde bezogen werden dürfte; es wurde aber schon vorhin dargelegt, warum dies unmöglich ist. Eben deshalb also muss das Verhältnis zwischen Vorder- und Nachsatz anders bestimmt werden. Die Gemeinschaft mit Gott und die Reinigung von der Sünde haben an dem Wandel des Christen im Lichte nicht bloss ihre Bürgschaft, sondern vielmehr die reale Voraussetzung, ohne welche sie gar nicht zu stande kommen. Weiss bemerkt dagegen freilich, der Wandel im Lichte könne nicht als die Ursache dessen gedacht sein, was wir in und mit der Teilnahme an der Christengemeinschaft besitzen, da die mit dem Christenstand als solchem gegebene Sündenvergebung ja nicht von dem Wandel des Christen abhängig gemacht werden kann. Das ist aber ein von anderwärts hereingenommener Kanon, der hier um so weniger entscheidend sein kann, als die Sündenvergebung, wiewohl ein für allemal gegeben, doch täglich neu gewonnen werden muss, und als Jesus die Sündenvergebung sehr nachdrücklich von dem Wandel abhängig gemacht hat. Seinem Satze *ἀπολύετε καὶ ἀπολυθήσεσθε, δίδοτε καὶ δοθήσεται ὑμῖν* (Luk. 6, 36) vergleicht sich, was das Verhältnis von Voraussetzung und Folge anlangt, ganz und gar die Aussage des Joh. in 1, 7. Ist das der Fall, so ist dieser Satz keine blosse Umkehrung von v. 6, sondern beide Aussagen ergänzen sich in einer gerade für unsre Zwecke sehr wichtigen Weise. Denn in v. 6 wird die Gemeinschaft mit Gott als das primäre angesehen, dessen Vorhandensein oder Nichtvorhandensein an dem nachfolgenden Wandel des Menschen sich ausweist; in v. 7 aber erscheint das allgemeine und das spezielle Heilsgut als das sekundäre, dessen Vorhandensein an die Voraus-

setzung entsprechender sittlicher Bewährung gebunden ist. Das ist ein Wechsel in der Betrachtungsweise, der nur denkbar ist, wenn die Gemeinschaft mit Gott bei allem Beharrungsvermögen, das ihr innewohnt, doch nicht das ein- für allemal und mechanisch feststehende Heilsgut ist, sondern immer neu erworben und behauptet werden muss. So ist also die Gemeinschaft mit Gott zugleich die ruhende Voraussetzung und die lebendige Frucht des Wandels im Lichte (vgl. das ähnliche Verhältnis zwischen Gotteskindschaft und Geistesempfang in Gal. 4, 5 ff. S. 64 f.). Sie ist die sittliche Ebenbildlichkeit mit Gott und doch keine blosse innere Beschaffenheit, sondern reale Verbindung des Menschen mit dem überweltlichen Vater im Himmel. Sie zieht die spezielle Heilsgabe der Vergebung nach sich, welche wiederum sich nicht im Innern des Menschen, sondern in dem überweltlichen Verkehr des für unsere Sünden sühnend gestorbenen Jesus mit Gott vollzieht (2, 1 f.).

Andere und doch synonyme Ausdrücke für den Heilsstand des Christen bringen die weiteren Erörterungen des Kap. 2. So besagt 2, 3 (vgl. 2, 13 f.), dass derselbe die Erkenntnis Gottes einschliesst. Wenn hier diese als eine rein theoretische Einsicht in die göttliche Offenbarung gedacht wäre, so bliebe völlig unverständlich, inwiefern man ihr wirkliches Vorhandensein erst an der sittlichen Haltung gegenüber den Geboten Gottes zu ermessen brauchte; solche Gotteserkenntnis trüge ja die Bürgschaft für ihr Dasein in sich selbst. Folglich muss ἐγνώκαμεν hier in dem prägnanten Sinn genommen werden, in welchem es nicht bloss die Erkenntnis eines Objekts bezeichnet, sondern zugleich ausdrückt, dass das Subjekt in demgemässe Selbstbeziehung zu dem Objekt sich begebe (vgl. Cremer, Bibl.-Th. W.-B. s. v.). Demnach wird auch hier der Heilsstand als lebendige Beziehung zu Gott geschildert, welche aus der Einsicht in Gottes Wesen und Wirksamkeit entspringt. Ebendarum kann in den parallelen Gedanken v. 5—6 damit der Begriff der Liebe zu Gott und des Seins in Gott (vgl. 2, 24 sowie den ganz analogen Wechsel in den parallelen Gliedern von 3, 6 und 4, 7 b f.) wechseln, wobei nur noch zu bemerken ist, dass jede Beziehung zu Gott zugleich die entsprechende Beziehung zu Christo einschliesst, weshalb sich für uns eine genauere Untersuchung da-

rüber erübrigt, wer jeweilig unter dem *αὐτός* und *ἐκεῖνος* gemeint sei. Dass ferner solche Beziehung zu Gott die Lösung von der Unterwerfung unter den die Welt beherrschenden Bösen in sich schliesse, sagt 2, 13 f., ein Ausdruck, an welchem dies charakteristisch ist, dass solcher Heilsstand nur durch energische eigene Bethätigung des Menschen realisiert werden kann. Während ferner da, wo der Heilsstand als ein *ἐγνωκέναι Θεόν* bezeichnet wird, nichts über den Ursprung solcher Erkenntnis gesagt ist, erhellt aus 2, 20 und 27, dass sie keine selbstgeschaffene, sondern in ihren Einzelheiten und darum auch in ihrer Totalität durch die von Gott empfangene Salbung mit heiligem Geiste hervorgerufen ist; diesen also trägt der Gläubige als das Prinzip seiner Erleuchtung in sich (vgl. die Gabe der *διάνοια* durch Christum in 5, 20). Zu einer besonders kühnen Benennung des Heilsstandes
1 Joh. 2, 29. aber (vgl. die Bem. zu Röm. 8, 14 S. 102) erhebt sich Joh. in 2, 29: Wer die Gerechtigkeit thut, der ist aus Gott geboren. Dass die Geburt aus Gott der neue Begriff ist, auf dessen Hervorhebung es dem Verfasser ankommt, erhellt aus dem Umstande, dass die weitere Erörterung in Kap. 3 ihn zum Mittelpunkt hat. Liegt also der Ton gar nicht auf *ὁ ποιῶν τὴν δικαιοσύνην*, so folgt, dass nicht etwa das Thun der Gerechtigkeit als unerlässliches Merkmal der Gotteskindschaft angeführt, sondern umgekehrt dem, der die Gerechtigkeit thut, das Recht zugesprochen werden soll, sich als Gotteskind zu betrachten; bewiesen aber wird diese Behauptung durch den Hinweis auf die sittliche Verwandtschaft, welche notwendig zwischen dem gerechten Gott und dem Menschen, der die Gerechtigkeit thut, bestehen muss. In der sittlichen Ebenbildlichkeit mit Gott tritt also die geistliche Sohnschaft gegenüber Gott zu Tage. Das Gedankenverhältnis ist also das gleiche, wie wir es vorhin in 1, 6 fanden; dann ist aber zugleich klar, dass die Geburt aus Gott nicht, wie Weiss bemerkt, Folge der mystischen Lebensgemeinschaft, sondern nur ein anderer, energischer und hoher Ausdruck dafür ist.

Ist also Gottessohnschaft undenkbar ohne sittliche Gleichheit mit Gott, so ist ihr Begriff damit doch nicht erschöpft; denn sie schliesst eine solche Beziehung zu Gott ein, welche von seiner Liebe hergestellt und getragen wird, ist also das Stehen in der Gnade Gottes überhaupt (3, 1). Dieses letztere Moment des Be-

griffes scheint da besonders hervorgehoben zu werden, wo die Bezeichnung τέκνα θεοῦ auf die Gläubigen angewendet wird (3, 1 f.). Das Sittliche aber tritt wieder in den Vordergrund, wenn in 3, 9 von der göttlichen Zeugungskraft die Rede ist, welche die Geburt aus Gott hervorgerufen hat und weiterhin als die Kraft zu gottgemässer sittlicher Bewährung wirkt. Die Ähnlichkeit zwischen der Bezeichnung χρῖσμα in 2, 20 und σπέρμα hier und der allgemeine Typus der johanneischen Lehre (vgl. Ev. Joh. 3, 5 f.) berechtigen zweifellos, unter diesem göttlichen Samen den heiligen Geist zu verstehen (vgl. 3, 24 und 4, 14). Dieser ist also nicht bloss Prinzip der Erleuchtung, sondern auch eines neuen sittlichen Lebens, das sich in Freiheit von der Sünde bewährt.

Wie weit diese Freiheit von der Sünde geht, darüber findet sich freilich bei Johannes eine merkwürdige doppelte Betrachtungsweise. Aus 5, 16 f. erkennt man, dass er mit der Möglichkeit eines Sündigens gerechnet hat, welches doch den Gnadenstand des Christen nicht schlechthin aufhebt; in 1, 8 f. und 2, 1 ferner gibt er Anweisungen über die Erlangung der Vergebung, welche überflüssig wären, wenn im Leben des Christen die Sünde eine blosse Ausnahmserscheinung bilden würde; in 3, 20 wird ebenso der Fall besprochen, dass dem Christen sein eigenes Herz Sünden vorhält und ihn darüber beunruhigt; in 3, 3 endlich wird die sittliche Läuterung erst als ein das Christenleben begleitendes Thun, keinesfalls also als bereits abgeschlossen betrachtet, so dass auch hier die Sünde nicht als die schon überwundene, sondern erst als die zu überwindende erscheint. Anderseits aber besagen 3, 6 und 9 sowie 5, 18 ausdrücklich, dass der von Gott Geborne der Sünde überhaupt ledig, ja zu ihr unfähig ist. Diese beiden Gedankenreihen können nicht so ausgeglichen werden, dass man die Geburt aus Gott erst als das allmählich Werdende und zwar in dem Grade Werdende betrachtet, in welchem die thatsächliche Überwindung der Sünde sich vollzieht; denn die Gottessohnschaft wird durchweg von Johannes als ein in sich fertiges und vollendetes Verhältnis zu Gott behandelt und ist nicht die Frucht, sondern die Ursache der Unmöglichkeit des Sündigens (3, 9). Vielmehr ist die Einheit der beiden Gedankenreihen so zu vollziehen, wie sie Joh. selbst in 3, 20 vollzogen

1 Joh. 3, 20

hat. Hier wird nämlich der Gläubige angewiesen, die Gewissensunruhe des eigenen Herzens durch die Gewissheit zu überwinden, dass Gottes Blick weiter reicht und alles, d. h. den gesamten Thatbestand unseres Lebens kennt. Während also das sittliche Selbstbewusstsein des Menschen sich auf das einzelne erstreckt, umfasst Gott mit prüfendem Blick das Ganze des inneren Lebens des Menschen und sieht auch bei einzelnen Abweichungen vom Ideal doch die entscheidende Grundrichtung des Herzens, das aus der Wahrheit ist und in der Liebe lebt (3, 18f.). In solcher Unterscheidung der prinzipiellen Grundrichtung und der faktischen Durchführung, der idealen Wahrheit und der realen Wirklichkeit des Christenlebens löst sich also der oben erkannte Widerspruch. Was von dem einen Gesichtspunkt aus erst die mühevolle, mit mancher Niederlage verknüpfte Aufgabe des Christen bildet, ist von dem anderen aus schon ein ihm durch die Geburt aus Gott thatsächlich geschenktes Gut; in jedem Fortschritt bei der Erfüllung der ersteren erlebt er die Wahrheit des letzteren.

Dass der Geist Gottes die Kraft ist, welche zu dieser sittlichen Erneuerung hilft, ward schon oben aus 3, 9 entnommen und wird durch 3, 24 und 4, 14 bestätigt. Beide Stellen sind einander durchaus parallel. Denn in beiden wird ein Thun des Menschen, nämlich die Bewahrung der Anordnungen Gottes, bezw. die Bruderliebe, als die Voraussetzung behandelt, unter welcher es zu dem Bleiben Gottes im Gläubigen kommt, und in beiden wird als Kriterium für die Wahrheit dieses Heilsstandes der Besitz heiligen Geistes bezeichnet. Jenes, die eigene Bewährung in den von Gott festgestellten Normen des Lebens, ist also die Grundlage der Wahrheit, dieses, der Geistesempfang, die der Gewissheit des Heilsstandes, eine Parallele, welche einen wichtigen Schluss gestattet. Denn Geistesbesitz kann als Unterpfand für einen von der Befolgung der Anordnungen Gottes abhängigen Heilsstand doch nur dann gelten und empfunden werden, wenn er es zugleich ist, welcher die Kraft zu dieser Befolgung gewährt; sonst wäre ja mit dem Besitz des Geistes noch keineswegs die Erfüllung der ersten Voraussetzung für den Heilsstand und also auch dieser selbst nicht gewährleistet.

1 Joh. 3, 24 und 4, 14.

Schon in den zuletzt besprochenen Stellen sind uns abermals neue Ausdrücke für den christlichen Gnadenstand begegnet.

Dass der Christ als einer bezeichnet wird, der ἐκ θεοῦ ist (3, 10; 4, 4 und 6), d. h. der von Gott stammt und darum die sittliche Art Gottes an sich trägt, ist selbstverständlich aus dem Begriff der Gottessohnschaft entnommen. Noch tiefer und mit stärkerer Betonung des bleibenden Verhältnisses zwischen Gott und dem Gläubigen heisst es von ihm, dass er in Gott, bezw. in Christo und dass Gott, bezw. Christus in ihm ist (2, 6. 24; 3, 24; 5, 20; 4, 4. 12. 15). Das Haben des Vaters und des Sohnes, welches anderwärts als kurzer Ausdruck des christlichen Heilsstandes erscheint (2, 23; 5, 12), ist also keine bloss äussere Beziehung, sondern lebendige und innere, mystische Verbindung mit ihnen. Aus 5, 11 ff. und 20 endlich erhellt, dass diese Gemeinschaft mit dem Sohne und in ihm mit dem Vater eben das ewige Leben ist, welches 2, 25 als kurzer Inbegriff des von Gott verheissenen Heiles erscheint. Zwar harrt dieses Leben noch seiner Vollendung (3, 2); deswegen ist es aber doch schon in der Gegenwart real vorhanden; denn in dasselbe aus dem Todesbereich hinübergetreten zu sein, ist alles umfassender Ausdruck des dem Christen geschenkten Heils (3, 14).

Schliesslich wird zu erörtern sein, ob und inwieweit der geschilderte Heilsstand vom Gläubigen unmittelbar erlebt wird. Solche persönliche Erfahrung von der Realität der göttlichen Gnade liegt vor, wenn der Christ auf seine zuversichtlichen Gebete die Antwort der Erhörung durch Gott findet (3, 22; 5, 14). Wenn man ferner recht thut, in 4, 17 eine Aussage über die Liebe Gottes zu uns (vgl. 4, 16a) zu finden, welche ihre Vollendung darin erreicht, dass sie uns für den Tag des Gerichts mit unerschrockener Heilszuversicht erfüllt, so folgt, dass der Christ diese Stimmung als eine Gabe Gottes in sich empfindet und also wie dereinst, so schon in ihren gegenwärtigen Äusserungen (3, 21; 5, 14) eine Frucht seines Gnadenstandes geniesst. Im Innern seines Herzens vollzieht sich ferner sowohl jene Förderung in der Erkenntnis wie jene Erneuerung zu sündenüberwindendem Leben, welche der göttliche Geist ihm gewährt. Es fehlt also nicht an thatsächlichen Erfahrungen auf dem Gebiete des Gnadenstandes. Aber diese reichen doch an dessen vollen Umfang und ganze Tiefe nicht heran. Denn — abgesehen davon, dass derselbe zum wesentlichen Teil erst als

Gegenstand der Hoffnung dem Christen eignet (3, 2f.) — führt schon die Sündenvergebung, deren der Christ sich tröstet, über den Bereich seines Innenlebens hinaus; sie beruht ja auf dem überirdischen Walten des Heilsmittlers (2, 1) und beschränkt sich so wenig auf Beseitigung des subjektiven Schuldgefühls, dass es vielmehr die Aufgabe des Christen ist, sich dem eigenen Gewissenszeugnis zum Trotze der sündenvergebenden Gnade Gottes gewiss zu erachten (3, 19f.). Eben die letztere Stelle zeigt aber überhaupt, dass der Heilsstand des Christen sich diesem gar nicht in der Weite unmittelbar zu empfinden gibt, in welchem er sich vor Gottes allsehendem Blicke darlegt. Dem entspricht, was oben über den Begriff der Geburt aus Gott und den Unterschied zwischen dem idealen und dem empirischen Inhalt des Heilsstandes des Christen gesagt worden ist. Die Gemeinschaft mit Gott in Christo, in welcher der Christ steht, ist immer reicher, als was der Christ von ihr erfährt; während er ihrer als einer werdenden inne wird, ist sie doch zugleich bereits in sich vollendet; sie ist auch keine bloss immanente Beschaffenheit, sondern ein transcendentes Verhältnis des Christen zu Gott.*) Nur so erklärt sich jener Syllogismus practicus von der sittlichen Führung auf den Besitz der Gnade, wie er bei anderen biblischen Schriftstellern zwar nicht völlig fehlt, der johanneischen Darstellungsweise aber doch in besonderem Masse eigen ist. So wird in 2, 3 aus der Beobachtung der Anordnungen Christi der Schluss auf die Realität der Beziehung zu ihm, ferner 2, 29 aus der Übung der Gerechtigkeit oder 5, 1 aus dem Glauben an Jesum Christum auf die Geburt aus Gott, 3, 14 aus der Bewahrung der Bruderliebe auf den Besitz des ewigen Lebens, 2, 24 aus dem Beharren im Glauben und in der Liebe auf die Fortdauer der Gemeinschaft mit Gott gezogen, so zwar, dass die sittliche Haltung ebensowohl als objektive Voraussetzung für den Heilsstand selbst wie als die subjektive Gewähr für seine Realität erscheint. Schliesst also der Gnadenstand auch religiös-sittliche Erneuerung in sich, so bestätigt sich aus jenen Folgerungen doch, dass er darin nicht

*) Daraus geht hervor, dass der johanneische Begriff der neuen Geburt weiter ist als der des Paulus, nämlich die beiden bei letzterem gesonderten Momente, das soteriologische (*υἱοθεσία*) und das ethische (sittliche Erneuerung), in sich vereinigt.

aufgeht, sondern dass der Christ in dem thatsächlich erlebten sittlichen Umschwung eines Heiles inne wird, dessen ganzen Umfang er nur vermittelst eines über sein eigenes Erleben sich erhebenden Glaubens erfassen kann (5, 13).

## 2. Die Grundlagen der christlichen Gewissheit.

Schon am Ende des vorigen Abschnittes wurde die Thatsache berührt, dass auch bei Joh. die unmittelbare Erfahrung der göttlichen Gnadengaben als Moment der Vergewisserung über den Heilsstand dient. Ausdrücklich ausgesprochen wird dies da, wo der Geistesempfang als Unterpfand für die Realität der Gottesgemeinschaft dient (3, 24; 4, 13). Der Schluss von Subjektivem auf Objektives, von Immanentem auf Transcendentes ist also auch diesem Apostel nicht fremd. Allein es ergab sich doch zugleich, dass in der persönlichen Erfahrung der Heilsstand sich nicht in seinem vollen Umfang und ganzen Inhalt spiegelt. Schon deshalb darf man annehmen, dass jene nicht die einzige und nicht die primäre Quelle der Heilsgewissheit des Christen und nicht das letzte Mass seines Glaubens bildet. Sie eignet sich aber auch aus andern Gründen nicht dazu. Denn der religiös-sittliche Umschwung, an welchem die Gläubigen die nächste Erfahrung ihres Gnadenstandes besitzen, ist immer zugleich von der persönlichen Energie abhängig, mit welcher sie dem Zuge Gottes und des Geistes folgen. Er trägt also, so gewiss er Gabe Gottes ist, doch immer den Charakter der Freiheit an sich. Gerade Joh. betont es ja besonders, dass der Heilsstand nur da vorhanden ist, wo dieser freie, gläubige Gehorsam sich findet. Daraus folgt aber einerseits, dass die Erfahrung der Gnade keine sich gleich bleibende Grösse ist, sondern den gleichen Schwankungen unterliegen kann, wie die Energie des Glaubensgehorsams, anderseits und vor allem aber dies, dass der Heilserfahrung die Anerkennung der göttlichen Anordnungen und die gläubige Bejahung der göttlichen Gnade schon vorausliegt (1, 7; 3, 23 f.); dann aber können letztere nicht von jener ersteren abhängig sein, an ihr nicht die Norm und Quelle ihrer Gewissheit haben. Dazu kommt ferner, dass auch nach Joh. der Christ gar nicht umhin kann, seinen

Heilsstand auf objektive Faktoren, die ausser und über ihm liegen, zurückzuführen. So ist der Genuss der Sündenvergebung gebunden an die sühnende Kraft des Opfertodes Jesu und an sein himmlisches Mittleramt zu gunsten des Gläubigen (1, 7; 2, 1 f.; 4, 10). Ebenso ist die sittliche Erneuerung und die Überwindung des Bösen eine Auswirkung davon, dass Jesu geschichtliche Erscheinung dem Zwecke diente, die Sünden wegzunehmen und die Werke des Teufels zu zerstören (3, 5. 8). Überhaupt ist die ganze Liebe Gottes, in deren Glanz der Gläubige lebt, zur welterlösenden Macht erst dadurch geworden, dass Jesus Christus, der Sohn Gottes, auf Erden erschien und sein Leben für uns dahingab (3, 6; 4, 9); an ihm hat also die Welt ihren Heiland (4, 14). Das sind aber geschichtliche und überirdische Thatbestände, an welche keine persönliche Erfahrung hinanreicht.

Nicht im Innern des Subjekts liegen also die letzten Normen und Fundamente der christlichen Wahrheit und Gewissheit. Sehr
1 Joh. 4, 1 ff. deutlich tritt das Kap. 4, 1 ff. zu Tage. Hier hat es der Apostel mit der Thatsache zu thun, dass in den Gemeinden, an die er schreibt, Personen auftraten, die unter solchen Anzeichen, wodurch sonst die Prophetie als göttlich verbürgt wurde, Glaubenssätze verkündigten, und deren Sätze daher als Zeugnis eines Geistwesens gelten wollten und sollten. Sollen diese Erscheinungen prophetischer Ekstase oder Begeisterung und die Wirkungen, welche sie auf das Herz der Leser übten, nicht im stande sein, den Wahrheitscharakter dieser Prophetie zu verbürgen? Man sieht aus der Warnung des Joh., dass seine Leser in Gefahr waren, sich von solchen subjektiven Empfindungen in ihrem Urteil leiten zu lassen. Er aber stellt, eben um sie vor subjektivistischer Irrung zu bewahren, ihnen nun eine objektive Norm auf, von welcher aus sie die ihnen entgegentretenden Erscheinungen beurteilen sollen, nämlich den Satz, dass Jesus der im Fleisch erschienene Christus ist. Dies ist also ein kürzester Inbegriff aller Heilswahrheit, der feststeht, wie gegen alle falsche Lehre, so gegen alle individualistische Konstruktion christlicher Gewissheit.

1 Joh. 5, 6 ff. Mit dem gleichen, von Irrlehrern bestrittenen Satze beschäftigt sich Joh. in 5, 6 ff., um zu zeigen, worauf er sich gründet. Ein dreifaches, aber auf das Gleiche hinauslaufendes Zeugnis

Gottes gibt es dafür; Geist nämlich und Wasser und Blut zeugen für ihn. Sind mit den beiden letzteren notwendig Christi Wassertaufe und Kreuzestod gemeint samt allem, was diese Ereignisse zu bedeutungsvollen Kundgebungen Gottes für seinen Sohn gestaltete, so kann das Zeugnis des Geistes nur in dem Wort gesucht werden, mit welchem die Apostel nicht aus eigenem Antrieb, sondern in der Kraft des Geistes auf Grund der ihnen geschenkten Offenbarung (1, 1 ff.) Jesum als den Sohn Gottes verkündigen. Die letzte Norm aller Wahrheit und der oberste Grund aller Gewissheit liegt also in der geschichtlichen Erscheinung des Heilsmittlers und in dem Evangelium, welches von ihr handelt und sie in ihren Zwecken und Zielen beschreibt.

Gerade Johannes hebt den objektiven und autoritativen Charakter der evangelischen Wahrheit hervor. Sie ist ihm die Botschaft oder die Verheissung oder die Anordnung, kurz das Wort Gottes, woran man sich schlicht zu halten hat, wenn man des Heiles teilhaftig werden will (1, 5. 10; 2, 7. 24. 25; 3, 23); das gläubige Hören der apostolischen Verkündigung ist Kennzeichen und Voraussetzung der Geburt aus Gott und Prüfstein dafür, ob man im Geist der Wahrheit oder des Irrtums lebe (4, 6). Dem entspricht, dass gerade bei Johannes am Begriff des Glaubens das theoretische Moment besonders in den Vordergrund tritt; Glaube ist die Anerkennung des göttlichen Zeugnisses für Jesum Christum (5, 10), ist der Anschluss an die Lehre von Christo (2 Joh. 9 f.), ist das Bekenntnis, dass Jesus der Sohn Gottes ist (4, 2; 5, 1. 5). Überhaupt hat es der Christ nicht mit einer von ihm erst zu konstruierenden Wahrheit, sondern mit einem objektiven Thatbestand zu thun, den er in seiner himmlischen Realität einfach zu erkennen braucht, um ihn zu wissen (2, 3. 21). Dieser Thatbestand ist der Inhalt des apostolischen Wortes; er gipfelt aber in dem, welcher das persönliche Wort des Lebens heissen kann (1, 1), weil er der persönliche Träger der lebenschaffenden Offenbarung Gottes ist. Ihm gegenüber sind auch die Apostel nicht Schöpfer einer neuen, sondern nur Empfänger einer in objektiv-geschichtlicher Offenbarung vorliegenden Wahrheit, welche anderen zu vermitteln ihre besondere Aufgabe bildet (1, 1—4).

Schluss.

## Ergebnisse.

Dass die neutestamentlichen Schriftsteller das Heil und die Offenbarung, deren Träger Christus ist, in verschiedenartigen Lehrgängen und von mannigfaltigen Gesichtspunkten aus darstellen, ist ein bekanntes Ergebnis der neutestamentlichen Theologie. Die Einheit und die Gleichartigkeit des religiösen Lebens bei ihnen wird dadurch nicht ausgeschlossen. Den Beweis dafür vermag gerade eine Untersuchung wie die vorliegende am besten zu führen. Denn der in ihr vollzogene Gang durch die epistolische Litteratur des Neuen Testaments zeigt eine unverkennbare Übereinstimmung aller gerade in den Aussagen über das innerste und individuellste Gebiet des christlichen Lebens, nämlich darüber, wieweit der Gläubige seinen Anteil an den Gütern der Gnade schon jetzt erlebt und geniesst.

Dass es solche thatsächliche Erfahrung von der Realität der im Evangelium verkündigten Gnade gibt, dass also das Heil nicht eine tote Theorie, sondern Leben und fruchtbare, fröhliche Wirklichkeit und das Christentum ein reicherer, innerer Besitz und lebendige Bewegung ist, dies ist das erste, was als übereinstimmende Aussage der neutestamentlichen Schriftsteller festgehalten zu werden verdient. Sie treffen aber auch in ihren Zeugnissen von den Grundzügen dieser Heilserfahrung durchaus zusammen. Sie alle wissen etwas davon zu sagen, dass das

Christenleben in dem Erlebnis eines bedeutsamen Umschwunges wurzelt, welcher nicht durch des Gläubigen eigene Kraft, sondern — bei aller Wahrung seines sittlichen Selbstbestimmungsrechtes — durch die Macht des göttlichen Geistes unter dem erweckenden Einfluss des Wortes Gottes, d. h. des Evangeliums herbeigeführt worden ist. Die Ur- und Grundform des so gewonnenen neuen Lebens ist der Glaube an Gott in Christo Jesu; dieser Glaube ist dem Menschen als Gottes Gabe und Werk bewusst. Ist mit ihm das innerste Zentrum des menschlichen Personenlebens von der Gnade berührt und befruchtet, so offenbart sich ihre reale Macht doch auch auf allen andren Gebieten desselben; sie wirkt im Willen als sittlich befreiende, erneuernde und heiligende Kraft, sie gibt dem Geiste das Licht der Wahrheitserkenntnis, in welchem er zu immer tieferem und reinerem Verständnis Gottes und seiner selbst, der Sünde und der Gnade, seines eigenen und der Welt Wesens und Zieles gelangt, sie lässt sein Gemüt ihren Reichtum empfinden in der Gewissheit der Vergebung, in Friede und Freude auch im Leiden, in der Erhörung seiner Gebete. Weder sein persönlich-religiöses noch auch das amtlich-berufliche Leben sind solcher Erfahrung verschlossen. Sie schränkt sich auch nicht auf eine bestimmte Periode seines Lebens ein, sondern begleitet ihn durch alle Stufen seiner Entwickelung hindurch mit der ganzen Fülle ihres Segens bis hin zu dem Ziele, zu dem er berufen ist. Mit dem allen gibt sie dem Menschen die Gewissheit, dass er bei Gott in Gnaden oder dass er in der Gemeinschaft Gottes und Christi ist.

Diese Übereinstimmung gewinnt aber ihre volle Bedeutung erst durch die Beobachtung, dass sie sich auch auf die Stellung der Heilserfahrung innerhalb des christlichen Lebens und Denkens und auf ihre Beziehungen zu den objektiven Grundlagen des Heils und der Offenbarung erstreckt. So sind wir überall dem Bewusstsein begegnet, dass der Heilsbesitz des Christen nicht ausschliesslich in seinem Innern, d. h. auf der Ebene seines bewussten Lebens liegt und keine bloss innere Geschichte ist, dass er vielmehr reale, aber objektive Beziehungen zu Gott in sich schliesst, dass ein wesentlicher Bestandteil desselben das um Christi willen zu sündenvergebender Liebe umgestaltete Urteil Gottes über uns und dass er zugleich immer erst Hoffnung auf

eine Vollendung ist, die sich seiner Erkenntnis jetzt noch vollends entzieht; der Heilsstand des Christen erschien also überall als so reich und gross durch gegenwärtige und zukünftige, immanente und transcendente Gaben der Gnade, dass das unmittelbare Erleben des Christen immer dahinter zurückbleibt. Nicht durchs Fühlen kann der Mensch darum sich seines gesamten Gnadenstandes vergewissern, sondern nur durch ein Glauben, welches zwar in manchen Beziehungen einen Halt an unmittelbaren Erfahrungen gewinnen kann, aber auch ohne sie, ja unter Umständen im Gegensatz zu ihnen seiner Sache gewiss ist.

Auch darin haben wir Übereinstimmung aller in Betracht gezogenen neutestamentlichen Schriftsteller gefunden, dass die Heilserfahrung keine dem Menschen sich aufzwingende Wahrnehmung, sondern von seiner eigenen freien Bethätigung abhängig ist. Wie der zum Christen *geworden*e Mensch den Reichtum der Gnade nur insoweit erfährt, als er ihr Raum gibt und das, was Gott an ihm thut, mit seinem Willen, seiner Erkenntnis, seiner Empfindung bejaht, ebenso kommt der zum Christen *werdende* Mensch zur grundlegenden Erfahrung von der Realität des Heiles nicht, ohne dass er ihre Realität im voraus anerkennt durch den Gehorsam des Glaubens. Insofern ist die Heilserfahrung freie Setzung des Menschen, d. h., sie ist in ihrer Art und Intensität an das gebunden, was der Mensch für ihr Erleben und ihr Verständnis bereits mitbringt.

Woher stammen dann diese Massstäbe, nach welchen sich dem Gläubigen sein Heil und seine Heilserfahrung bemisst? Auch darauf gibt es eine übereinstimmende Antwort der neutestamentlichen Schriftsteller. Denn sie alle machen Heilsbesitz und Heilserfahrung abhängig von der Realität einer Geschichte, die sich in Christo Jesu vollzogen hat und diesen in seiner ebenso geschichtlichen wie übergeschichtlichen Erscheinung zum Mittler der göttlichen Gnade macht. Ohne die gläubige Anerkennung dieses himmlischen, in ewiger Gegenwart die Früchte seines Erdenlebens heilsmittlerisch spendenden Heilands gibt es kein Heil und keine Heilserfahrung. Nach ihm d. h. nach dem Wert und der Wirkungskraft seiner Person und seines Werkes bemisst sich darum jeglicher Heilsbesitz des Gläubigen.

Dieser Person und ihres Werkes Wert steht fest, auch ohne

die persönliche Heilserfahrung des Christen und schon vor derselben, auch dies ist übereinstimmende Aussage des Neuen Testaments. Nirgends haben wir gefunden, dass die Wahrheit über Christum und sein Werk von dem persönlichen Erleben des Christen aus konstruiert wird. Wohl fügt sich zwar dies unmittelbare Erleben in die Glaubensüberzeugung des Christen als Stütze seiner Gewissheit ein, aber überall fanden wir nicht sie, sondern die in der Heilsgeschichte vollzogene, im Evangelium objektiv wiedergegebene und fortgepflanzte Offenbarung des göttlichen Gnadenwillens in Christo als den letzten Halt des Glaubens, als die höchste Norm der Wahrheit, als den zuverlässigsten Träger der christlichen Gewissheit.

Wenn die vorliegende Untersuchung dies als die überall gleichmässig hervortretenden Grundlinien der Aussagen des Neuen Testaments über die persönliche Heilserfahrung hat erkennen lassen, so verfolgte sie damit nicht den Zweck, unmittelbar daraus methodologische Grundsätze für die Dogmatik oder Entscheidung über bestimmte Streitfragen der dogmatischen Prinzipien- und religiösen Erkenntnislehre zu gewinnen. Gleichwohl darf ihr Ergebnis beanspruchen, bei der Darstellung der christlichen Wahrheit nicht unbeachtet zu bleiben. Der Dogmatiker mag versuchen, im Anschluss daran, dass zwischen dem religiösen Innenbesitz des Christen und dem Gesamtumfange der Heilswahrheit zweifellos Beziehungen vorhanden sind, die auch im Neuen Testamente deutlich genug zu Tage treten, aus dem Reichtum des ersteren die Fülle und Mannigfaltigkeit der letzteren zu entfalten. Er wird aber nie die persönliche Erfahrung des Christen zum obersten Kanon der Glaubenswahrheit erheben dürfen, nicht bloss, weil sie in sich schwankend sein kann, sondern weil sie ihre eigenen Massstäbe selbst erst anders woher gewinnt, nämlich aus der göttlichen Geschichte und dem göttlichen Worte, deren Anerkennung die Grundlage alles Christenstandes und der Weg zu aller Heilserfahrung und Heilsgewissheit ist. Wenn die Apostel Jesu Christi in diesen Gedanken übereinstimmend sich begegnen und also die Christenheit auch der Gegenwart auf den schlichten Weg vom einfachen Glauben zur Erfahrung weisen, so sprechen sie damit nur aus, was ein grösserer, nämlich ihr Herr und Meister selbst, vor ihnen gesagt hat. Denn er bezeugt

Joh. 7, 17: So jemand will des Willen thun, der wird innewerden, ob diese Lehre von Gott sei oder ob ich von mir selbst rede. Und er verheisst Joh. 11, 40: So du glauben würdest, so würdest du die Herrlichkeit Gottes sehen.

---

Lippert & Co. (G. Pätz'sche Buchdruckerei), Naumburg a/S.

**A. Deichert'**sche Verlagsbuchhandlung Nachf. (Georg Böhme), **Leipzig.**

---

**Bachmann**, Prof. **Ph.**, **Die wichtigsten Symbole der reformierten und katholischen Kirche** deutsch herausgegeben. 3 Mk.

**Böhmer**, Lic. Dr. **J.**, **Reich Gottes und Menschensohn** im Buche Daniel. Ein Beitrag zum Verständnis seines Grundgedankens. 3 M. 75 Pf.

**Caſpari**, Prof. D. **W.**, **Die epistolischen Perikopen** nach der Auswahl von Prof. Thomasius. 5 Mk. 50 Pf., geb. 6 Mk. 70 Pf.

— —, **Die evang. Konfirmation**, vornämlich in der luther. Kirche. 3 Mk.

**Ewald**, Prof. D., **Über das Verhältnis der systematischen Theologie zur Schriftwissenschaft.** 75 Pf.

— —, **Über die Glaubwürdigkeit der Evangelien.** 1897. 75 Pf.

— —, **Religion und Christentum.** Ein Vortrag. 3 Bogen. 75 Pf.

**Frank**, Geheimrat Prof. D. **Fr. H. R. v.**, **System der christlichen Gewissheit.** 2. Aufl. 2 Bde. 16 Mk., eleg. geb. 18 Mk. 50 Pf.

— —, **System der christlichen Wahrheit.** 3. verb. Aufl. 2 Bde. 16 Mk., eleg. geb. 18 Mk. 50 Pf.

— —, **System der christlichen Sittlichkeit.** 2 Bde. 15 Mk., eleg. geb. 17 Mk. 50 Pf.

— —, **Geschichte und Kritik der neueren Theologie**, insbesondere der systematischen, seit Schleiermacher. Aus dem Nachlass des Verfassers herausgegeben von Pfarrer P. Schaarschmidt. 3. durchgesehene Aufl. Mit d. Verf. Bild. 6 Mk. 25 Pf., eleg. geb. 7 Mk. 75 Pf.

**Frey**, Mag. Johs., **Tod, Seelenglaube und Seelenkult im alten Israel.** Eine religionsgeschichtliche Untersuchung. 3 Mk. 75 Pf.

**Hardeland**, Pastor **Th.**, **Die Evangelisation** mit besonderer Berücksichtigung auf die Heiligungsbewegung. 60 Pf.

**Harnack**, Prof. D. **Th.**, **Katechetik** und Erklärung des kleinen Katechismus Dr. M. Luthers. 8 Mk.

**Haug**, Pfarrer K., **Christliche und heidnische Frömmigkeit.** Vom Standpunkte des Christentums für die christlichen Gemeinden dargestellt. 21 Bogen. 4 Mk. 50 Pf.

**Köhler**, Prof. D. **A.**, **Lehrbuch der biblischen Geschichte des Alten Testamentes.** I., II. 1. à 8 Mk. II. 2. 1. 3 Mk. II. 2. 2. 2 Mk. 80 Pf. II. 2. 3. (Schluſs) 7 Mk. 50 Pf.

**A. Deichert**'sche Verlagsbuchhandlung Nachf. (Georg Böhme)
**Leipzig.**

---

**Kähler**, Prof. D. **M.**, **Die Wissenschaft der christlichen Lehre** vom evangelischen Grundartikel aus im Abrisse dargestellt. **2.** umgestaltete Aufl. 11 Mk., geb. 12 Mk. 75 Pf.

— —, **Der sogenannte historische Jesus und der geschichtliche, biblische Christus.** 2. erw. u. erl. Auflage. 3 Mk. 25 Pf.

— —, **Dogmatische Zeitfragen.** Alte und neue Ausführungen zur Wissenschaft der christlichen Lehre. **Erstes Heft.** 18 Bog. gr. 8. 5 Mk.

— —, **Zur Lehre von der Versöhnung.** 30 Bogen gr. 8. 8 Mk. 50 Pfg.

Bildet zugleich Heft II der „Dogmatischen Zeitfragen".

**Kolde**, Prof. D. **Th.**, **Die Loci communes** Philipp Melanchthons in ihrer Urgestalt nach G. L. Plitt. **2.** Auflage. 3 Mk. 50 Pf.

**Kügelgen, C. W. von, Die Dogmatik Albr. Ritschls.** Apologie und Polemik. 1 Mk. 80 Pf.

**Müller**, Prof. Lic. **K.**, **Symbolik.** Vergleichende Darstellung der christlichen Hauptkirchen nach ihrem Grundzuge und ihren wesentlichen Lebensäusserungen. 8 Mk. 50 Pf., geb. 10 Mk.

— —, **Zur christlichen Erkenntnis.** Vorträge und Aufsätze für denkende Christen. 10 Bogen. 2 Mk. 40 Pf., geb. 3 Mk. 20 Pf.

**Oettingen**, Prof. D. **Alex. v.**, **Die Moralstatistik** in ihrer Bedeutung für eine Sozialethik. **3.** vollst. umgearb. Aufl. Mit tabellar. Anhang. 15 Mk.

**Plitt**, Prof. D. **G. L.**, **Grundriss der Symbolik.** 3. Aufl. herausgegeben von Prof. D. V. Schultze. 2 Mk. 40 Pf.

**Riedel**, Dr. **W.**, **Die älteste Auffassung des Hohen Liedes** in den jüdischen Gemeinden und in der christlichen Kirche. 8 Bog. 2 Mk. 40 Pf.

**Rocholl**, Kirchen-R. D., **Geschichte der evangelischen Kirche in Deutschland.** 38 Bogen. 1897. 8 Mk. 50 Pf., geb. 10 Mk.

**Schrenck, Erich von, Die johanneische Anschauung vom „Leben"** mit Berücksichtigung ihrer Vorgeschichte untersucht. 3 Mk.

**Steinmetz**, Past. Lic. th. **R.**, **Die zweite römische Gefangenschaft des Apostels Paulus.** 16 Bogen. 3 Mk. 60 Pf.

**Seeberg**, Prof. D. **A.**, **Der Tod Christi in seiner Bedeutung für die Erlösung.** Eine bibl.-theolog. Untersuchung. 5 Mk. 50 Pf.

# Date Due

| | | | |
|---|---|---|---|
| FACULTY | | | |
| | | | |
| | | | |
| | | | |
| | | | |
| | | | |
| | | | |
| | | | |
| | | | |
| | | | |
| | | | |
| | | | |
| | | | |
| | | | |
| | | | |
| | | | |
| | | | |
| | | | |

PRINTED IN U. S. A.

Princeton Theological Seminary-Speer Library
1 1012 01018 3202